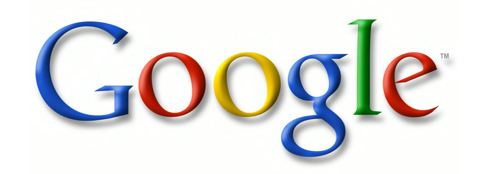


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

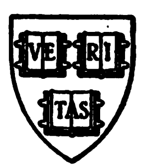
Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

IndL
3226
13
5
(copy B)



HARVARD
COLLEGE
LIBRARY





Harvard College
Library

THE BEQUEST OF

Charles R. Lanman

PROFESSOR OF SANSKRIT
1880–1926

Rec'd Oct. 25, 1896.

III. BAND, 4. HEFT

Subskriptionspreis M. 2.50.
Einzelpreis „ 3.—

GRUNDRISS

DER

INDO-ARISCHEN PHILOLOGIE

UND

ALTERTUMSKUNDE

UNTER MITWIRKUNG VON

A. BAINES-LONDON, R. G. BHANDARKAR-PUNA, M. BLOOMFIELD-BALTIMORE, J. BURGESS-EDINBURGH, O. FRANKE-KÖNIGSBERG, R. GARBE-TÜBINGEN, W. GEIGER-ERLANGEN, K. GELDNER-BERLIN, G. A. GRIERSON-CALCUTTA, A. HILLEBRANDT-BRESLAU, H. JACOBI-BONN, J. JOLLY-WÜRZBURG, H. KERN-LEIDEN, E. KUHN-MÜNCHEN, C. R. LANMAN-CAMBRIDGE (MASS.), E. LEUMANN-STRASSBURG, B. LIEBICH-BRESLAU, A. MACDONELL-OXFORD, R. MERINGER-WIEN, R. PISCHEL-HALLE, E. J. RAPSON-LONDON, J. S. SPEYER-GRONINGEN, M. A. STEIN-LAHORE, G. THIBAUT-ALLAHABAD, A. VENIS-BENARES, SIR R. WEST-LONDON, M. WINTERNITZ-OXFORD, TH. ZACHARIAE-HALLE;

HERAUSGEGEBEN

VON

GEORG BÜHLER.

SĀṂKHYA UND YOGA

VON

RICHARD GARBE.

(ABGESCHLOSSEN AM 21. APRIL 1896.)

STRASSBURG
VERLAG VON KARL J. TRÜBNER
1896.

Ind L 3226. 2.2 (c)

Ind L 3226.13.5

B

In diesem Werk soll zum ersten Mal der Versuch gemacht werden, einen Gesamtüberblick über die einzelnen Gebiete der indoarischen Philologie und Altertumskunde in knapper und systematischer Darstellung zu geben. Die Mehrzahl der Gegenstände wird damit überhaupt zum ersten Mal eine zusammenhängende abgerundete Behandlung erfahren; deshalb darf von dem Werk reicher Gewinn für die Wissenschaft selbst erhofft werden, trotzdem es in erster Linie für Lernende bestimmt ist.

Gegen dreissig Gelehrte aus Deutschland, Österreich, England, Holland, Indien und Amerika haben sich mit Hofrat G. BÜHLER in Wien vereinigt, um diese Aufgabe zu lösen, wobei ungefähr zwei Drittel der Mitarbeiter ihre Beiträge deutsch, die übrigen englisch abfassen werden. (Siehe nachfolgenden Plan.)

Besteht schon in der räumlichen Entfernung vieler Mitarbeiter eine grössere Schwierigkeit als bei anderen ähnlichen Unternehmungen, so schien es auch geboten, die Unzuträglichkeit der meisten Sammelwerke, welche durch den unberechenbaren Ablieferungstermin der einzelnen Beiträge entsteht, dadurch zu vermeiden, dass die einzelnen Abschnitte gleich nach ihrer Ablieferung einzeln gedruckt und ausgegeben werden. Durch einen gemeinsamen Titel und ein ausführliches Namen- und Sachregister am Schluss jedes Bandes werden die einzelnen Hefte zu einem gemeinschaftlichen Ganzen zusammengefasst.

Das Werk wird aus drei Bänden Lex. 8° im ungefähren Umfang von je 1100 Seiten bestehen, in der Ausstattung des in demselben Verlag erscheinenden *Grundrisses der iranischen Philologie*. Der Subskriptionspreis des ganzen Werkes beträgt durchschnittlich 65 Pf. pro Druckbogen von 16 Seiten; der Preis der einzelnen Hefte durchschnittlich 80 Pf. pro Druckbogen. Auch für die Tafeln und Karten wird den Subskribenten eine Ermässigung von 20% auf den Einzelpreis zugesichert. Über die Einteilung des Werkes giebt der auf Seite 3 dieses Umschlags befindliche Plan Auskunft.

STRASSBURG, im September 1896.

Die Verlagshandlung.

The Encyclopedia of Indo-Aryan Research contains the first attempt at a complete, systematic and concise survey of the vast field of Indian languages, religion, history, antiquities, and art, most of which subjects have never before been treated in a connected form. Though the Encyclopedia is primarily intended as a book of reference for students, it will nevertheless be useful to all connected with India; and though it chiefly summarises the results achieved, it will also contain much that is new and leads up to further research.

Upwards of thirty scholars of various nationalities, — from Austria, England, Germany, India, the Netherlands and the United States — have promised to unite with Hofrat G. Bühler of Vienna in order to accomplish this task. About one third of the contributions will be in English and two thirds in German.

Each part (see the Plan) will be published separately and with a separate pagination. A common title page will be prefixed to each volume and a full index of names and subjects will be added at the end.

The work will consist of three volumes, each of about 1100 pages royal octavo. The subscription for the complete work will be about 65 Pfennig (8 d), the price of each single part 80 Pfennig (10 d), per printing sheet of 16 pages. Subscribers will also enjoy a reduction of 20 percent for plates and maps.

For the plan of the work see page 3 of this cover.

The Publisher.

HARVARD COLLEGE LIBRARY
FROM THE ESTATE OF
CHARLES ROCKWELL LANMAN
MARCH 15, 1941

GRUNDRISS DER INDO-ARISCHEN PHILOLOGIE UND ALTERTUMSKUNDE
(ENCYCLOPEDIA OF INDO-ARYAN RESEARCH)
HERAUSGEGEBEN VON G. BÜHLER
III. BAND, 4. HEFT.

SĀṂKHYA UND YOGA

VON
RICHARD GARBE.

[Abgeschlossen am 21. April 1896.]

A. SĀṂKHYA.

Der Inhalt meines Buches über die Sāṃkhya-Philosophie (Leipzig 1894) ist in dem nachfolgenden Abriss kurz zusammengefasst, wobei die von der Kritik beanstandeten Theorien unterdrückt worden sind. Die Litteratur über das Sāṃkhya-System ist vollständig in jenem Werke p. 79—84 angegeben. Am Schluss jedes Paragraphen habe ich im folgenden auf meine ausführlichere Darstellung mit S. Ph. und Angabe der Seitenzahlen verwiesen, um das Auffinden der Litteraturnachweise zu erleichtern.

I. GESCHICHTLICHES.

§ 1. Alter und Ursprung des Systems. Welche Gegend Nordindiens das Heimatland der Sāṃkhya-Philosophie ist, hat noch nicht mit Sicherheit festgestellt werden können. Auch über das Alter des Systems lässt sich nur sagen, dass es in vorbuddhistischer Zeit entstanden sein muss; denn eine Reihe von Übereinstimmungen in den Lehren erweist die Richtigkeit der einheimischen Tradition, nach der die Sāṃkhya-Philosophie als eine Hauptquelle für den theoretischen Teil des Buddhismus gedient hat[1]. Da andererseits kaum bezweifelt werden kann, dass das Sāṃkhya-System jünger ist als die älteren Upaniṣads, so dürfen wir annehmen, dass es seine Entstehung einer Opposition gegen die in jenen vorgetragene spirituelle Lehre vom All-Einen verdankt.

Eine abweichende Anschauung über den Ursprung der Sāṃkhya-Philosophie wird vertreten von NEHEMIAH NĪLAKAṆṬHA ŚĀSTRĪ GORE, GOUGH und MAX MÜLLER. Diese Gelehrten sind der Ansicht, dass das Sāṃkhya ursprünglich nur eine Aufzählung der Hauptbegriffe des in den Upaniṣads gelehrten Vedānta sei; man habe sich bei dieser Aufzählung besonderer Ausdrücke bedient, deren wahre Bedeutung im Laufe der Zeit vergessen und dann neue Begriffe mit ihnen verbunden; so seien durch allerlei Ideen-Veränderungen die Grundzüge des Sāṃkhya-Systems entstanden. Die eigentliche Sāṃkhya-Philosophie halten sie für eine spätere Entwickelung. GOUGH, der Hauptvertreter dieser Auffassung, der ich nicht beistimmen kann, stützt sich auf den Charakter der Śvetāśvatara Upaniṣad und der Bhagavadgītā, die beide bekanntermaassen in eklektischer Art Vedānta-, Sāṃkhya- und andere Philosopheme zu vereinigen suchen, nach GOUGH's Ansicht indessen lediglich dieselben Lehren wie die älteren Upaniṣads (Einheit des Ātman und Brahman, illusorische Natur der Erscheinungswelt) enthalten. S. Ph. 3—10.

[1] S. jetzt auch JACOBI, Der Ursprung des Buddhismus aus dem Sāṅkhya-Yoga, Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. 1896, S. 43 ff.

§ 2. Das Sāṃkhya und die Upaniṣads. Weder in den vedischen Saṃhitās, Brāhmaṇas und Āraṇyakas noch in den älteren Upaniṣads habe ich Lehren, die für das Sāṃkhya-System characteristisch sind, vorgefunden. Diejenigen Stellen aus den genannten Litteraturkreisen, in denen man Beziehungen zum Sāṃkhya-System vermuten könnte, sind von mir S. Ph. 10—20 eingehend besprochen worden. Während die nur den älteren drei Veden zugehörigen Upaniṣads noch frei von Sāṃkhya-Ideen sind, finden sich solche Ideen auf das deutlichste in der Kaṭha, Maitrī, Śvetāśvatara, Praśna, Garbha, Cūlikā und den späteren Upaniṣads ausgesprochen. Es ist daraus zwar nicht mit Bestimmtheit zu schliessen, dass die eben genannten Upaniṣads sämtlich erst nach der Begründung des Sāṃkhya-Systems entstanden seien, da einzelne Sāṃkhya-Lehren und Termini schon längere Zeit geistiges Eigentum der brahmanischen Inder sein konnten, bevor sie in ein consequentes System gebracht wurden (s. JACOBI, Gött. gel. Anz. 1895, p. 205). Es ist mir aber doch im höchsten Maasse wahrscheinlich, dass das Sāṃkhya-System als Ganzes vor dem Auftreten einzelner Sāṃkhya-Lehren in der brahmanischen Litteratur fertig war. Denn die Einheitlichkeit und Folgerichtigkeit des Systems sprechen nach meiner Ansicht dafür, dass dieses nicht allmählich innerhalb einer Philosophenschule, sondern in dem Kopfe eines Mannes entstanden ist.

Aus dem, was soeben über die mit Namen angeführten Upaniṣads bemerkt wurde, ergiebt sich schon, dass sie nirgends die Lehren der Sāṃkhya-Philosophie im Zusammenhange entwickeln, sondern dass in ihnen nur Bruchstücke unseres Systems auftreten; und zwar erscheinen diese in Vermischung mit Vedānta-Lehren und zum Teil mit mythologischen Vorstellungen. Aber wir können aus den in Betracht kommenden Stellen, unter denen Maitrī Up. VI, 10 die wichtigste ist, ersehen, dass zur Zeit der Entstehung der genannten Upaniṣads das Sāṃkhya-System in den grundlegenden Ideen nicht von dem uns aus den späteren Lehrbüchern bekannten System verschieden gewesen ist. S. Ph. 10—23, 44.

§ 3. Kapila. Als Begründer des Sāṃkhya-Systems wird in der ganzen Sanskritlitteratur Kapila genannt. Wenn auch alles, was über ihn — namentlich im Mahābhārata, im Rāmāyaṇa und in den Purāṇas — berichtet wird, ganz legendenhaft ist, so halte ich doch die von COLEBROOKE, MAX MÜLLER und anderen gegen die Realität der Person Kapila's geäusserten Zweifel für nicht genügend begründet, um die Einstimmigkeit zu entkräften, mit der die indische Tradition einen Mann dieses Namens als Stifter unseres Systems bezeichnet. Eine gewisse Bedeutung scheinen mir die buddhistischen Nachrichten über Kapila deshalb zu besitzen, weil sie seine Person mit dem Namen der Stadt Kapilavastu in Zusammenhang bringen und ihm somit eine Wirkungsstätte zuschreiben, deren geographische Lage gut zu den inneren Beziehungen stimmen würde, die zwischen der Sāṃkhya-Philosophie und dem Buddhismus obwalten (anders JACOBI, Gött. gel. Anz. 1895, p. 208, 209). Wegen der Abhängigkeit des Buddhismus von Kapila's Lehren muss Kapila jedenfalls vor der Mitte des sechsten Jahrhunderts vor Chr. gelebt haben. Es ist nichts von ihm Verfasstes erhalten — die ihm zugeschriebenen Sāṃkhyasūtras sind ein ganz modernes Product —, und wir wissen nicht einmal, ob er überhaupt sein System in einem Werke dargestellt hat. S. Ph. 25—29.

§ 4. Āsuri. Als unmittelbaren Schüler Kapila's nennt die indische Tradition einen Lehrer namens Āsuri. Doch sind die Zeugnisse nach Anzahl und Qualität nicht ausreichend, um diesen mit derselben Sicherheit wie Kapila für eine historische Person zu erklären. Sollte ein Sāṃkhya-Lehrer Āsuri wirklich existirt haben, so dürfte er jedenfalls nicht mit dem im Śatapatha

Brāhmaṇa oft genannten Rituallehrer gleichen Namens identificirt werden. S. Ph. 29, 30.

§ 5. Pañcaśikha. In etwas festeren Umrissen tritt uns die Gestalt des Pañcaśikha, der zweiten Haupt-Autorität der Sāṃkhya-Philosophie, entgegen; denn von diesem Lehrer sind uns Fragmente in den Schriften der Sāṃkhya- und Yoga-Litteratur erhalten (gesammelt von F. E. HALL, Sánkhya Sára, Preface p. 22—25 und übersetzt von mir im Festgruss an RUDOLF VON ROTH, p. 77—80). Aus diesen Fragmenten geht hervor, dass Pañcaśikha verschiedene Werke geschrieben hat, und dass er als der Verfasser der ursprünglichen, durch die Sāṃkhyakārikā verdrängten Sūtras anzusehen ist. In Sāṃkhyakārikā 70 wird Pañcaśikha als der hauptsächlichste Verbreiter unseres Systems bezeichnet. Ebendaselbst und im Mahābhārata wird er zu einem Schüler Āsuri's gemacht; doch scheint diese Tradition ebenso wenig, wie das im zwölften Buche des Mahābhārata sonst von Pañcaśikha erzählte, Glauben zu verdienen. Wenn die Lehrerreihe Kapila-Āsuri-Pañcaśikha historisch wäre, so müsste der letzte noch ein Zeitgenosse oder gar ein Vorgänger Buddha's gewesen sein. Gegen ein so hohes Alter Pañcaśikha's aber legt nicht nur die Sprache seiner Fragmente einen entschiedenen Protest ein, sondern u. a. auch der Umstand, dass wir in den Sāṃkhyasūtras V, 32—35 eine Definition des Nyāya-Terminus *vyāpti* von Pañcaśikha vorfinden; denn die Ausbildung der Nyāya-Terminologie dürfen wir erst einer erheblich späteren Zeit zuweisen. Ich setze Pañcaśikha vermutungsweise gegen den Beginn unserer Zeitrechnung. S. Ph. 30—34.

§ 6. Sanandanācārya und andere (angebliche) Autoritäten. Von dem nächstfolgenden Sāṃkhyalehrer Sanandanācārya ist nur ein Wort im Sāṃkhyasūtra VI, 69 erhalten. In das Gebiet des Mythus gehören gewiss zum Teil die Lehrer, die ausser den bisher genannten noch Mbh. XII, 13078—80 [Adhy. 342, v. 72—74] und in Gauḍapāda's Commentar zu Sāṃkhyakārikā 1 angeführt sind: Sana, Sanatsujāta, Sanaka, Sanatkumāra, Sanātana und Voḍhu. Unter diesen haben wohl die beiden letzten am ehesten Anspruch auf historische Realität. Voḍhu (oder Voḍha) erscheint regelmässig unter den alten Sāṃkhya-Lehrern, die bei der Ṛṣitarpaṇa- (oder Pitṛtarpaṇa-)Ceremonie angerufen werden, und zwar meist zwischen Āsuri und Pañcaśikha. WEBER's Vermutung, dass in dem Namen Voḍhu eine Brahmanisirung Buddha's zu sehen sein möge, hat für mich nichts überzeugendes. — In der Purāṇa-Litteratur werden noch aus einer Reihe alter Namen Vertreter unseres Systems gemacht. S. Ph. 34—36.

§ 7. Vindhyavāsin oder Vindhyavāsaka. In das erste Jahrhundert nach Chr. dürfen wir mit hoher Wahrscheinlichkeit den Sāṃkhya-Lehrer Vindhyavāsin verlegen, von dem uns zwei Citate in Bhojarāja's Commentar zum Yogasūtra IV, 22 erhalten sind. Vindhyavāsin ist zweifellos identisch mit Vindhyavāsaka, der (mit dem entstellten Namen Vindhyakavāsa) in einer chinesischen Quelle bei WASSILJEW, Buddhismus p. 240 als eine Autorität des Seng ke lun (= *sāṃkhyaśāstra*) auftritt. Nach einer dort berichteten Legende soll Vindhyavāsaka das Werk Seng ke lun seinen Ansichten gemäss geändert und es dann zu erfolgreichen Disputationen mit buddhistischen Geistlichen in Ayodhyā benutzt haben. Die erste Angabe ist schwerlich dahin zu deuten, dass Vindhyavāsaka das Sāṃkhya-System in wesentlichen Punkten geändert habe; denn wäre er ein Reformator dieses Systems gewesen oder hätte er auch nur einschneidende Änderungen an ihm vorgenommen, so würde diese Thatsache kaum in der brahmanischen Tradition und in der Litteratur des Sāṃkhya-Systems unerwähnt geblieben sein. Ich finde in jener Angabe nur den Sinn, dass Vindhyavāsaka ein zu seiner Zeit vorhandenes Sāṃkhya-Werk umgearbeitet oder vervollständigt habe. S. Ph. 37—39.

§ 8. Vārṣagaṇya und Jaigīṣavya. Bei einigen Namen, die uns in Sāṃkhya-Werken begegnen, können wir zweifelhaft sein, ob mit ihnen Vertreter unseres Systems oder nicht vielmehr Lehrer des nahe verwandten Yoga-Systems bezeichnet sind; z. B. bei Vārṣagaṇya, von dem wir zwei Citate (in Vyāsa's Yogabhāṣya III, 52 und in der Sāṃkhya-tattva-kaumudī 47) haben, und bei Jaigīṣavya, der allerdings nach den Berichten des Mahābhārata und Harivaṃśa und auf Grund des Fragmentes in Vyāsa's Yogabhāṣya II, 54 mit Wahrscheinlichkeit dem Yoga-System zuzuweisen sein wird. Auch die beiden in diesem Paragraphen erwähnten Lehrer müssen, weil sie im Mahābhārata auftreten, spätestens in den ersten Jahrhunderten nach Chr. gelebt haben. S. Ph. 36, 37.

§ 9. Der Einfluss des Sāṃkhya auf den Gnosticismus und Neuplatonismus. In die ersten Jahrhunderte nach Chr. fällt die eigentliche Blütezeit des Sāṃkhya-Systems und der Einfluss, den es vermittelst der damaligen regen Beziehungen zwischen Indien und Alexandria auf die Gestaltung der gnostischen und neuplatonischen Lehren ausgeübt hat. Frühere Übertragungen von Sāṃkhya-Ideen auf griechischen Boden sind zwar nicht unwahrscheinlich, aber nicht zu erweisen, weil das Auftreten der gleichen Ideen hüben und drüben nicht auf Entlehnung zu beruhen braucht, sondern in der Natur des menschlichen Denkens begründet sein kann.

Der Einfluss der Sāṃkhya-Philosophie auf die gnostischen Systeme zeigt sich besonders in der Lehre von dem Gegensatz zwischen Geist und Materie; in der Identificirung von Geist und Licht; in der mehreren Gnostikern eigentümlichen Einteilung der Menschen in die drei Klassen der πνευματικοί, ψυχικοί und ὑλικοί (einer Entlehnung der Sāṃkhya-Lehre von den drei Guṇas); in der gnostischen Lehre von der persönlichen Existenz des Intellekts, des Willens u. s. w., womit die Sāṃkhya-Doktrin von der Selbständigkeit der *buddhi*, des *ahaṃkāra* und des *manas* übereinstimmt; und in der Annahme des feinen ätherischen Körpers, die sich bei Bardesanes, einem Gnostiker der syrischen Schule, ebenso wie in dem Sāṃkhya-System (*liṅga-śarīra*) vorfindet.

Die Abhängigkeit des Neuplatonismus von unserem Systeme ist so stark, dass sich die Anschauungen der bedeutendsten Vertreter jener Schule zum Teil vollständig mit Sāṃkhya-Lehren decken. Hierher rechne ich u. a. die Sätze Plotin's, dass die Seele von Leiden und Alterationen frei sei, dass sie von allem derartigen nicht berührt werde, sondern dass das Leiden der Welt der Materie angehöre; desgleichen die Forderung, dass der Mensch der Sinnenwelt entsagen und durch Contemplation der Wahrheit zustreben solle. Wenn Plotin verspricht, durch seine Philosophie die Menschen von ihrem Elend zu erlösen, so wird auch hierin eine Anlehnung an die Verheissung des Sāṃkhya-Systems zu erkennen sein; denn obschon alle brahmanischen Systeme den Menschen durch Erweckung einer bestimmten Erkenntnis von den Leiden weltlichen Daseins befreien wollen, so ist doch in keinem andern der Grundsatz, dass dieses Leben ein Leben der Schmerzen sei, so stark betont, und der Begriff Erlösung ebenso entschieden als das »absolute Aufhören des Schmerzes« definirt, wie im Sāṃkhya-System. In die Reihe der bei Plotin sich findenden Entlehnungen aus der Sāṃkhya-Philosophie gehört ferner jedenfalls die Gleichsetzung der Seele mit dem Lichte sowie bei der Erklärung der bewussten Erkenntnis die Verwendung des in der Sāṃkhya-Litteratur üblichen Gleichnisses von dem Spiegel, in dem die Bilder der Objekte erscheinen. Noch enger als Plotin hat sich sein bedeutendster Schüler Porphyrius an die Sāṃkhya-Lehre angeschlossen; denn dieser betont bei sonstiger Übereinstimmung in den Hauptsachen entschiedener als jener die zwischen dem Geistigen und Materiellen bestehende Verschiedenheit und lehrt ebenso wie

die Sāṃkhya-Philosophie die Beherrschung des Materiellen durch das Geistige, die Allgegenwart der von der Materie befreiten Seele und die Anfangslosigkeit der Welt; auch die Verwerfung der Opfer durch Porphyrius und sein Verbot, Thiere zu töten, ist in diesem Zusammenhange bemerkenswert. S. Ph. 96—103.

§ 10. Der Einfluss des Sāṃkhya auf das geistige Leben Indiens. In Indien selbst ist ungefähr seit dem Anfang unserer Zeitrechnung bis auf die neueste Zeit das gesamte philosophische und religiöse Leben von Sāṃkhya-Lehren beeinflusst. Wenn sich auch in dieser Hinsicht unser System nicht mit der das Brahmanentum beherrschenden Vedānta-Philosophie messen kann, so sind doch einzelne Anschauungen des Sāṃkhya, wie z. B. die Lehre von den drei Guṇas, geradezu Gemeingut der ganzen Sanskritlitteratur geworden. Bevor ich jedoch das Auftreten der Sāṃkhya-Ideen in den wichtigsten Werken der klassischen Litteratur kurz verfolge, sei darauf hingewiesen, dass eine den Gṛhyasūtras noch nicht bekannte Form des Manenopfers (Ṛṣi- oder Pitṛ-tarpaṇa, vgl. oben § 6), die in den ersten Jahrhunderten nach Chr. entstanden sein muss und sich bis auf den heutigen Tag erhalten hat, ein beredtes Zeugnis für die Bedeutung ablegt, die das Sāṃkhya-System für das indo-arische Volk wenigstens in den Zeiten, als diese Ceremonie sich einbürgerte, gehabt haben muss. Bei der Wasserspende nämlich, die jeder Brahmane darzubringen hat, werden ausser den Göttern nur die alten berühmten Sāṃkhya-Lehrer, aber keine Autorität irgend eines anderen Systems, angerufen — und zwar in drei Halbversen, die sich bei Gauḍapāda am Anfang seiner Einleitung zum Commentar zur Sāṃkhyakārikā und mehrfach in anderen Werken vorfinden. S. Ph. 56, 57.

§ 11. Manu und die Rechtslitteratur. An der Spitze der zur klassischen Sanskritlitteratur gehörigen Werke, die Sāṃkhya-Lehren in grösserem Umfang enthalten, steht das Gesetzbuch des Manu, dessen letzte Redaktion in die Blütezeit der Sāṃkhya-Philosophie fällt. Reine Sāṃkhya-Doktrin tritt uns bei Manu XII, 24—52 (drei Guṇas), 85 (Erlösung) und 105 (drei Erkenntnismittel) entgegen. Andere Stellen des Gesetzbuches dagegen, die zu unserem System in Beziehung stehen, namentlich I, 11, 14—20 und XII, 14, sind ganz verworren; und zudem befinden sich die Sāṃkhya-Lehren bei Manu in völliger Vermischung mit Mīmāṃsā- und Vedānta-Lehren sowie mit populären mythologischen Vorstellungen. Jedenfalls darf heute die Ansicht Johaentgen's, dass uns in Manu's Gesetzbuch der Keim des eigentlichen Sāṃkhya-Systems und somit eine ältere und ursprünglichere Form der Lehre erhalten sei, als abgethan gelten. Die Sāṃkhya-Lehren bei Manu stehen, wie bereits Colebrooke und Burnell dargethan haben, schon ganz auf der Stufe des mythologisch umgedeuteten purāṇischen Sāṃkhya.

Von den anderen Gesetzbüchern, die deutlich durch Sāṃkhya-Lehren beeinflusst sind, kommt in erster Reihe die Viṣṇusmṛti in Betracht. Adhyāya 19—22 und 96 sind voll von Erwägungen, die mit dem Pessimismus der Sāṃkhya-Philosophie durchtränkt sind, und im Anfang von Adhy. 97 wird ausser anderen Sāṃkhya-Lehren die Verschiedenheit der Seele von den 24 materiellen Principien behandelt. — Einer brieflichen Mitteilung Bühler's zufolge enthält auch das neu gefundene Dharmaśāstra des Hārīta in dem Capitel über die Asketen (Adhyāya 8) eine kurze Darstellung des Sāṃkhya und Yoga. S. Ph. 44—47.

§ 12. Das Mahābhārata. Das älteste Werk, in dem die Lehren des Sāṃkhya-Systems im Zusammenhang entwickelt werden, ist das Mahābhārata. Insbesondere das erst der Schlussredaktion angehörige zwölfte Buch des grossen Epos ist voll von Sāṃkhya-Lehren; und in diesem kommt

wiederum am meisten der Mokṣadharma-Abschnitt in Betracht, in dem das Sāṃkhya geradezu die Hauptrolle spielt (vgl. v. 11101, 11197, 98, 11205, 6 [Adhy. 303, v. 4, 100, 1, 108, 9]). Auch in der Bhagavadgītā (s. besonders X, 26) wird das System in ähnlicher Wertschätzung gehalten. Man darf behaupten, dass fast jede Einzelheit aus den Lehren der Sāṃkhya-Philosophie — vielleicht ist allein die pedantische Lehre von den einzelnen Formen der *aśakti, tuṣṭi* und *siddhi* auszunehmen — irgendwo im Mahābhārata erwähnt ist. Aber es finden sich im Epos doch zahlreiche Abweichungen von dem Lehrgebäude, das uns in der eigentlichen Litteratur des Sāṃkhya-Systems entgegentritt; und diese Abweichungen erweisen sich, wie ich näher S. Ph. 49—51 ausgeführt habe, als sekundärer Natur, als Entstellungen der Anschauungen, die in den systematischen Lehrbüchern des Sāṃkhya vorgetragen werden und die wir dem inneren Zusammenhange nach als echt und ursprünglich bezeichnen dürfen. Die Sāṃkhya-Lehren werden im Mahābhārata an vielen Stellen schon mit derselben Tendenz behandelt wie in den Purāṇas. Wenn wir also auch im Mahābhārata die ältesten wirklich so zu nennenden Quellen des Sāṃkhya-Systems vor uns haben, so sind doch diese Quellen für eine Darstellung der Sāṃkhya-Philosophie nicht annähernd von derselben Bedeutung wie die der Zeit nach späteren Lehrbücher unseres Systems, die durchaus die Priorität der Gedanken beanspruchen können. S. Ph. 47—52.

§ 13. Die Purāṇas. Nahezu die Hälfte der vorhandenen Purāṇas, namentlich das Viṣṇu-, Kūrma-, Mārkaṇḍeya- und Matsya-Purāṇa, entwickeln die Kosmogonie in Übereinstimmung mit der Sāṃkhya-Philosophie; aber auch diejenigen Purāṇas, die sich in der Hauptsache enger an den Vedānta anschliessen, sind vielfach mit Sāṃkhya-Lehren durchsetzt. Die Reinheit der Sāṃkhya-Anschauungen ist in der Purāṇa-Litteratur durchweg getrübt; die Ideen unseres Systems erscheinen umgedeutet und mit vedāntistischen Lehren, besonders mit der von der kosmischen Illusion, vermischt; hauptsächlich aber sind die materiellen Grundbegriffe des Sāṃkhya mit den Hauptgestalten der Volksreligion identificirt. Ferner ist eine besondere Eigentümlichkeit des purāṇischen Sāṃkhya, die übrigens schon im Mahābhārata nachweisbar ist (vgl. XII, 11328 [Adhy. 307, v. 1] ff.), die Auffassung des Geistes oder Puruṣa als des männlichen und der Urmaterie oder Prakṛti als des weiblichen Schöpfungsprincips. S. Ph. 52—54.

§ 14. Die Tantras und die Sekten. Der zuletzt erwähnte Punkt bildet ein Bindeglied zwischen der Purāṇa- und der Tantra-Litteratur. In den Tantras wird die Prakṛti mit weiblichen Gottheiten identificirt, insbesondere mit der Gattin des Śiva, in welcher die śivitische Sekte der Śāktas die schöpferische Kraft und Energie (*śakti*) des Gottes verehrt. Ebenso wie die Śāktas sind auch die Māheśvaras und Pāśupatas, welche letzteren in der Aufzählung der materiellen Principien ganz auf dem Boden der Sāṃkhya-Philosophie stehen, in ihren Lehren stark durch unser System beeinflusst.

Dasselbe gilt, wenn auch in geringerem Grade, von viṣṇuitischen Sekten. Nicht nur die Religion der Bhāgavata-Pāñcarātras hat Sāṃkhya-Lehren in sich aufgenommen, sondern auch die (erst gegen 1200 nach Chr. gestiftete) Sekte der Mādhvas, die sich zu einem der Sāṃkhya-Philosophie entlehnten Dualismus von Geist und Materie bekennt. S. Ph. 54—56.

§ 15. Die anderen philosophischen Systeme. Schliesslich sei noch die Polemik erwähnt, die in den Lehrbüchern der anderen philosophischen Systeme gegen die Lehren der Sāṃkhya-Philosophie geübt wird. Am meisten kommen hier die Vedānta-Schriften in Betracht, vor allem die umfänglichen Commentare zu den Brahmasūtras, von denen bis jetzt allein der von Śaṃkara, dem bedeutendsten Vedāntisten, verfasste genauer durchforscht ist. Übrigens berücksichtigen bereits die Brahmasūtras selbst, die wir

spätestens gegen den Anfang unserer Zeitrechnung ansetzen müssen, das Sāṃkhya mehr als irgend ein anderes System, wenn sie auch dasselbe nicht mit Namen nennen noch sich der technischen Sāṃkhya-Ausdrücke bedienen. Ausserdem ist zu beachten, dass die jüngeren Systeme Vaiśeṣika und Nyāya in wichtigen Anschauungen unter dem Einfluss der Sāṃkhya-Lehre stehen. S. Ph. 51 Anm., 119 Anm.

II. DIE LITTERATUR DES SĀṂKHYA-SYSTEMS.

§ 1. Pañcaśikha und das Ṣaṣṭitantra. Die ältesten Lehrbücher unseres Systems sind bis auf dürftige Reste verloren gegangen: die Werke Pañcaśikha's (s. oben I § 5) und das Ṣaṣṭitantra, das schon Sāṃkhyakārikā 72 und in den heiligen Texten der Jaina (als Saṭṭhitaṃtaṃ) erwähnt wird. In dem Worte Ṣaṣṭitantra »System der 60 Begriffe« ist nicht mit BRW und der späteren indischen Tradition eine Bezeichnung der Sāṃkhya-Lehre überhaupt, sondern der Name eines besonderen Werkes zu sehen; denn wir finden Citate aus dem Ṣaṣṭitantra in Vyāsa's Yogabhāṣya IV, 13 (nach Vācaspatimiśra's Ṭīkā) und in Gauḍapāda's Commentar zu Kārikā 17. S. Ph. 57—59.

§ 2. Die Sāṃkhyakārikā mit ihren Commentaren und das Rājavārttika. Das älteste uns erhaltene systematische Lehrbuch der Sāṃkhya-Schule ist die Sāṃkhyakārikā des Īśvarakṛṣṇa. Dieses Werk ist, da es schon zwischen 557 und 583 ins Chinesische übersetzt wurde, spätestens im 5. Jahrhundert n. Chr., aber wahrscheinlich früher, entstanden. Es behandelt die Lehren des Sāṃkhya-Systems in 69 Versen, denen später noch 3 hinzugefügt wurden, zwar in gedrängter Kürze, aber in ganz methodischer Weise. Zur Sāṃkhyakārikā sind treffliche Commentare verfasst worden von Gauḍapāda, der zwei Generationen vor Śaṃkara, also gegen 700 oder in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts gelebt hat, und von Vācaspatimiśra in dem ersten Drittel des 12. Jahrhunderts. Der Commentar des letzteren, der den Namen Sāṃkhya-tattva-kaumudī führt, ist in Indien sehr verbreitet und gilt dort mit Recht für das beste Sāṃkhya-Lehrbuch; es sind 6 Supercommentare zu ihm nachweisbar. Zwei weitere Commentare zur Kārikā stammen aus ganz moderner Zeit: die Candrikā des Nārāyaṇa Tīrtha und die Sāṃkhya-kaumudī des Rāmakṛṣṇa Bhaṭṭācārya; von diesen beiden ist der erste sehr unbedeutend, und der zweite scheint verloren gegangen zu sein. — Das nächste selbständige Lehrbuch, das auf die Kārikā folgt, ist das dem Anfange des 11. Jahrhunderts angehörige, dem Raṇaraṅga Malla, d. h. dem König Bhoja von Dhārā, zugeschriebene Rājavārttika, von dem nur drei Verse bei Vācaspatimiśra zu Kārikā 72 erhalten sind. S. Ph. 59—62.

§ 3. Das Sāṃkhya bei Albērūnī. In der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts hat der berühmte muhammedanische Schriftsteller Albērūnī sein grosses Werk über Indien geschrieben, in dem wir eingehende Nachrichten über indische Philosophie und insbesondere über das Sāṃkhya-System vorfinden. Wiewohl Sachau sich in seiner Übersetzung dieses Werkes dagegen ausgesprochen hat, so glaube ich doch S. Ph. 63 ff. den Nachweis geliefert zu haben, dass Albērūnī's Quelle auf dem Gebiete des Sāṃkhya Gauḍapāda's Commentar zur Sāṃkhyakārikā gewesen ist. Alle Angaben Albērūnī's über unser System lassen sich bei Gauḍapāda nachweisen, der zudem ausdrücklich von Albērūnī mit dem Kurznamen Gauḍa genannt wird; und selbst ein paar Gleichnisse, die in der übrigen Sāṃkhya-Litteratur nicht vorkommen, sind Gauḍapāda und Albērūnī gemeinsam, nur dass sie bei dem letzteren in breiterer Ausführung erscheinen. Wenn man von einigen Irrtümern Albērūnī's

und dem mangelhaften Verständnis absieht, das er in Bezug auf die psychologische Seite der Sāṃkhya-Philosophie verrät, so muss man im allgemeinen die Klarheit anerkennen, mit der Albērūnī die Lehren unseres Systems dargestellt hat. Die wichtigsten Stellen seines Werkes, die hier in Betracht kommen, sind I, 31, 40—49, 89. — S. Ph. 62—68.

§ 4. Der Tattvasamāsa. Vor der Mitte des 16. Jahrhunderts — näheres hat sich noch nicht ermitteln lassen — ist der Tattvasamāsa entstanden, ein kleiner in singulärer Terminologie abgefasster Traktat, der aus 22 (resp. 25) Sūtras und im ganzen nur aus 54 Worten besteht. Es sind fünf Commentare zu diesem Werkchen dem Namen nach bekannt, aber nur einer, die Sāṃkhya-krama-dīpikā, ist bis jetzt herausgegeben: von Ballantyne in seiner Lecture on the Sānkhya Philosophy (Mirzapore 1850). S. Ph. 68, 69.

§ 5. Die Sāṃkhyasūtras sind lange Zeit für das älteste der auf uns gekommenen Lehrbücher unseres Systems gehalten worden, obwohl schon Colebrooke gesehen hatte, dass sie fälschlich Kapila, dem Begründer der Sāṃkhya-Philosophie, zugeschrieben sind. Wohl weil in der Litteratur der übrigen Systeme die Sūtras jedesmal an der Spitze stehen, erachtete man es für selbstverständlich, dass die Sāṃkhyakārikā jünger als die Sāṃkhyasūtras sei, bis Hall den Nachweis lieferte, dass die (in dem complicirten Āryā-Metrum abgefasste) Kārikā mehrfach wörtlich in den Sūtras benutzt ist. Nun werden aber ferner die Sāṃkhyasūtras von keinem Schriftsteller beträchtlichen Alters citirt, nicht einmal im 14. Jahrhundert von Mādhavācārya in dem Sāṃkhya-Abschnitt des Sarva-darśana-saṃgraha, wo vielmehr die Kārikā zu Grunde gelegt ist. Da Mādhavācārya bei seiner Behandlung der anderen orthodoxen Systeme regelmässig von den Sūtras der betreffenden Schule ausgeht, so würde er meines Erachtens bei dem in Indien üblichen systematischen Verfahren auch die Sāṃkhyasūtras als Quelle seiner Darstellung benutzt haben, wenn diese schon zu seiner Zeit existirt hätten. Da zudem auch noch die heutigen Paṇḍits in Benares die Sāṃkhyasūtras für ein ganz modernes Werk halten, so glaube ich die Abfassung dieser Sūtras etwa zwischen 1380 und 1450 ansetzen zu dürfen; der terminus ad quem ist durch Aniruddha's Commentar zu den Sūtras gegeben, der gegen 1500 verfasst wurde, wie ich in der Einleitung zu meiner Ausgabe des Werkes nachgewiesen habe. Dieser Anschauung hat sich Jacobi Gött. gel. Anz. 1895, p. 210, 211 nicht angeschlossen. Auch er hält die Sāṃkhysūtras für eine moderne Compilation, aber für eine aus alten Bestandteilen zusammengestellte. Sein Hauptgrund gegen meine Datirung ist, dass in den Sāṃkhyasūtras zum Teil gegen Lehren polemisirt wird, die im 14. Jahrhundert keine wirkliche Bedeutung mehr hatten, wie gegen die der Buddhisten und ihrer Schulen. Darauf möchte ich erwidern, dass diese Lehren freilich in jener Zeit für das indische Volksleben keine practische Bedeutung mehr besassen, wohl aber für Philosophen eine theoretische.

Die Sāṃkhyasūtras, die auch den Namen Sāṃkhya-pravacana »ausführliche Darstellung des Sāṃkhya« tragen, stimmen hinsichtlich des Inhalts der Lehre mit der Sāṃkhyakārikā überein; aber der philosophische Standpunkt des Verfassers der Sūtras ist von dem Īśvarakṛṣṇa's wesentlich verschieden. Das ganze Werk hindurch bemüht sich der Verfasser — freilich erfolglos — zu beweisen, dass kein Unterschied zwischen den Lehren des Sāṃkhya-Systems und denen der Upaniṣads und des Vedānta bestehe. Ferner lassen die Sāṃkhyasūtras in dem Abschnitt über die Vedas V, 40—51 und auch sonst deutlich vedāntistischen Einfluss erkennen; auch ist das Brahmasūtra IV, 1, 1 wörtlich als Sāṃkhyasūtra IV, 3 aufgenommen, und schliesslich sind selbst die Werke Saṃkara's bei der Abfassung der Sāṃkhyasūtras in nachweisbarer Weise benutzt worden. Ebenso ist das Lehrbuch auch von Anschauungen

des Yoga-Systems durchdrungen; das Yogasūtra I, 5 erscheint in ihm als Sūtra II, 33, und das Yogasūtra II, 46 als Sūtra III, 33 (34 Vijñ.) und VI, 24. — S. Ph. 69—74.

§ 6. Die Commentare zu den Sāṃkhyasūtras. Der älteste Commentar zu den Sāṃkhyasūtras ist der von Aniruddha verfasste; er verrät zwar materialistische Tendenzen und enthält manche gekünstelte und sophistische Erklärungen, ist aber doch wegen seiner Objectivität und zahlreicher Deutungen, die denen der anderen Commentatoren vorzuziehen sind, sehr beachtenswert.

Weniger objectiv aber viel ausführlicher ist der Commentar Vijñānabhikṣu's, der den Titel Sāṃkhya-pravacana-bhāṣya trägt und in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts verfasst ist. Der vedāntistische Einfluss, den wir schon in den Sāṃkhyasūtras selbst erkannten, zeigt sich in noch viel stärkerem Maasse in diesem Commentar. Vijñānabhikṣu kämpft in allen seinen Werken mit Entschiedenheit für seinen der Yoga-Philosophie nahe stehenden Theismus, der seiner Meinung nach der echte und ursprüngliche Vedānta ist, während er die Lehre von der Zweitlosigkeit des Brahman und von der kosmischen Illusion für eine moderne Verfälschung des alten Vedānta erklärt. Die völlige Haltlosigkeit dieser Darstellung ist bereits von Gough erwiesen worden. In seinem Commentar zu den Sāṃkhyasūtras bemüht sich Vijñānabhikṣu, den Gegensatz zwischen seinem angeblich vedāntistischen Theismus und den Grundanschauungen des Sāṃkhya-Systems als in Wahrheit nicht vorhanden hinzustellen und zu dem Zwecke den Atheismus der Sāṃkhya-Philosophie hinwegzudeuten. Mit welchen abenteuerlichen Mitteln er dies unternimmt, ist S. Ph. 75, 76 dargestellt. Ferner sucht Vijñānabhikṣu in ebenso vergeblicher Weise darzuthun, dass die Lehren der Upaniṣads von der Zweitlosigkeit des Brahman und von dem Wesen der Māyā nicht den Anschauungen des Sāṃkhya-Systems widersprechen: das Wort *brahman* bezeichne keine untrennbare Einheit, sondern die Gesamtheit der qualitätlosen Seelen; mit der in der Schrift behaupteten Nichtverschiedenheit der Seelen sei ihre Nichtverschiedenartigkeit gemeint, und der angebliche alte Vedānta nehme ebenso wie das Sāṃkhya-System eine unendliche Vielheit von Einzelseelen an; die in den Upaniṣads gelehrte absolute All-Einheit bedeute die räumliche Ungetrenntheit der Seelen und der Materie, oder es sei auch diese Lehre nur für den Standpunkt einfältiger Menschen zurechtgemacht (!); und endlich verstehe die Schrift unter Māyā nichts illusorisches, sondern die reale Materie. Kurz, Vijñānabhikṣu verwischt die charakteristischen Züge der einzelnen Systeme, weil er den Standpunkt vertritt, dass alle sechs orthodoxen Systeme in ihren Hauptlehren die absolute Wahrheit enthalten. Immerhin bleibt sein Commentar zu den Sūtras wegen seiner Ausführlichkeit eine Hauptquelle für das Verständnis des Sāṃkhya, auch scheint V. das Verdienst zu gebühren, dass er das in Verfall gerathene Studium unseres Systems in Indien durch seine Arbeiten neu belebt hat. Von seinen Werken kommt hier für uns noch der Sāṃkhyasāra in Betracht, ein Compendium der Sāṃkhya-Lehre, das später als das Sāṃkhya-pravacana-bhāṣya verfasst worden ist und inhaltlich diesem gegenüber nichts neues bietet.

Gegen Ende des 17. Jahrhunderts hat Vedāntin Mahādeva seinen Commentar zu den Sāṃkhyasūtras verfasst, und zwar indem er sich im ersten Buche völlig an Vijñānabhikṣu, in den übrigen fünf Büchern stark an Aniruddha angelehnt hat; in den letzten fünf Büchern findet sich aber doch eine ganze Reihe von selbständigen Erklärungen.

Im Anfange des 18. Jahrhunderts soll Nāgoji oder Nāgeśa Bhaṭṭa seinen Sūtra-Commentar, die *Laghu-sāṃkhya-sūtra-vṛtti*, in Benares compilirt haben. Dieses Machwerk, das ich durch eine Copie einer Handschrift aus der Biblio-

thek des Mahārāja von Jeypur kenne, ist ein gedankenloser Auszug aus dem Commentare Vijñānabhikṣu's. S. Ph. 74—79.

III. ALLGEMEINES.

§ 1. Der Name *sāṃkhya.* Wiewohl das hohe Alter unseres Systems unbezweifelbar ist, tritt doch der Name *sāṃkhya* erst in verhältnismässig später Zeit auf, d. h. in der jüngeren Upaniṣad-Litteratur und häufiger im Mahābhārata; auch die grammatische Bildung des Wortes ist jung. *Sāṃkhya* ist bekanntlich von *saṃkhyā* »Zahl« abgeleitet und bedeutet zunächst »aufzählend, Aufzählung«, dann aber »Untersuchung, Prüfung, Unterscheidung, Erwägung«. Die herrschende Ansicht, dass die Inder im Anschluss an die zweite Bedeutung des Wortes dem System Kapila's den Namen *Sāṃkhya* gegeben haben, scheint mir nicht richtig zu sein; vielmehr glaube ich, dass unser System wegen seiner grossen Vorliebe für Zahlen und besonders wegen der Aufzählung der 25 Principien, auf welche seine Anhänger seit Alters grosses Gewicht gelegt haben, die »Aufzählungslehre« genannt wurde, und dass möglicherweise diese Bezeichnung ursprünglich ein Spottname war, der von den Gegnern des Sāṃkhya-Systems gebraucht wurde und dessen spöttische Bedeutung mit der Zeit — wie das so oft geschieht — in Vergessenheit geraten ist. Zwar hat schon im Mahābhārata das Wort *sāṃkhya* die übertragene Bedeutung »Unterscheidung« u. s. w. angenommen; aber aus einigen Stellen des Epos ergiebt sich, dass es sich dabei um eine durch den Character des Sāṃkhya-Systems bedingte Umdeutung des Wortes handelt, d. h. dass im Laufe der Zeit dem Worte *sāṃkhya* die Bedeutung »methodische Erschliessung, Unterscheidung« gegeben wurde, weil das Sāṃkhya-System die methodische Erschliessung der Principien und die scharfe Unterscheidung von Geist und Materie lehrte. Mit dieser Anschauung hat sich Jacobi, Gött. gel. Anz. 1895, p. 209, nicht einverstanden erklärt; er meint, es läge näher an *saṃkhyā* »Erwägung, Überlegung« zu denken (diese Bedeutung ist auch für *saṃkhyā* vereinzelt belegt, aber meines Erachtens ebenfalls secundär); auch werde in diesem Sinne das Verbum *saṃkhā* ganz gewöhnlich im Jaina-Prakrit — und zwar schon in den ältesten Teilen des jinistischen Kanons — verwendet, woraus man schliessen dürfe, dass es in dieser Bedeutung einst auch im gesprochenen Sanskrit gebraucht wurde. Ferner hat Jacobi mich wegen der Bedeutung von *saṃkhyā* = *parīkṣā* in einer brieflichen Mitteilung darauf aufmerksam gemacht, dass im 4. Buche des Mahābhārata der Oberaufseher der Kuhherden *gosaṃkhya* (resp. *gosaṃkhyātar*) genannt werde, womit mehr als »Zähler der Kühe«, etwa »Inspector« gemeint sei. Da nun aber das absolute Alter der jinistischen Aṅgas sich nicht bestimmen lässt und die von Jacobi ins Feld geführten Bedeutungen einer Zeit angehören können, in der die Umdeutung von *saṃkhyā, sāṃkhya* in der Weise, wie ich annehme, längst vollzogen war, so glaube ich einstweilen meine Auffassung noch vertreten zu dürfen. S. Ph. 131—133.

§ 2. Die Aufgabe des Systems. Schon oben I § 9 habe ich darauf hingewiesen, dass die Sāṃkhya-Philosophie entschiedener als irgend ein anderes orthodoxes System von dem Standpunkt pessimistischer Weltanschauung ausgeht; das zeigt schon der Anfang der beiden Hauptwerke der Sāṃkhya-Schule, der Kārikā und der Sūtras. Nach der Anschauung unseres Systems ist alles bewusste Leben nichts anderes als Leiden, und auch die scheinbaren Freuden weltlichen Daseins sind dazu zu rechnen, weil sie mit Schmerzen durchsetzt sind und jedenfalls Schmerzen im Gefolge haben. Das

grösste Übel aber ist die Notwendigkeit der Wiederkehr des Todes in jeder neuen Existenz. Es giebt deshalb kein höheres Ziel menschlichen Strebens als die völlige Beseitigung des Schmerzes. Die von den Materialisten empfohlenen Mittel zur Stillung körperlicher Schmerzen, zur Heilung der Leiden des Gemüts, zum Schutz gegen von aussen kommenden Schaden und gegen übernatürliche Einflüsse werden von der Sāṃkhya-Lehre als ganz ungenügend bezeichnet, weil alle weltlichen Mittel nicht mit Sicherheit den Schmerz aufheben und selbst im besten Falle nur vorübergehend Schutz und Erleichterung gewähren. Das gleiche gilt aber auch von den Opfern, durch deren Vollziehung der Ritualist sich nach dem Tode einen Platz im Himmel zu sichern meint; denn auch die Opfer können den Schmerz nicht völlig und für alle Zeit beseitigen: 1) ist das Töten des Opfertiers immerhin eine Schuld, die nach dem Gesetz der Vergeltung sich rächen muss; 2) sieht derjenige, welcher sich wirklich den Aufenthalt in einer der himmlischen Welten eropfert hat, dort oben mit Schmerzen, dass es höhere Stufen des Glücks als die von ihm erreichte giebt; 3) ist selbst durch die Gewinnung der höchsten göttlichen Würde nur ein vergänglicher Erfolg erzielt, da ja auch die Götter und die Seligen in jenen Welten noch der Metempsychose unterliegen; und 4) muss man dem ganzen Ceremonialwesen zum Vorwurf machen, dass nur reiche Leute die Opfer vollziehen können. Ferner ist auch der Besitz der von den Yogins erstrebten übernatürlichen Kräfte kein Mittel zur endgiltigen Beseitigung der Schmerzen, da auch er vergänglich ist wie jeder andere Besitz. Und schliesslich ist selbst die Hoffnung auf das Erlöschen alles bewussten Lebens beim Eintreten der Weltauflösung eitel, weil beim Beginn der neuen Schöpfungsperiode die Wesen ihre qualvolle Wanderung von Existenz zu Existenz wieder beginnen. Um den Schmerz für alle Zukunft aufzuheben und damit die definitive Erlösung zu erreichen, gilt es also, der Wanderung der Seele für immer ein Ende zu setzen. Hierzu kann allein die Philosophie dem Menschen verhelfen. Alle orthodoxen Systeme mit Ausschluss der ritualistischen Mīmāṃsā stimmen darin überein, dass dieses höchste Ziel einzig und allein durch eine bestimmte Erkenntnis zu gewinnen sei. Nach dem Sāṃkhya-System besteht die erlösende Erkenntnis darin, dass man die absolute Verschiedenheit der geistigen Seele von der ganzen materiellen Welt erfasst. Um diese unterscheidende Erkenntnis herbeizuführen, entwickelt die Sāṃkhya-Philosophie ihre Theorie der Weltentfaltung, durch welche sie den causalen Zusammenhang der materiellen Producte festzustellen und auch die psychischen Vorgänge zu erklären sucht.

Die erlösende Erkenntnis kann nach der Sāṃkhya-Lehre von jedem Menschen ohne Unterschied des Standes oder der Kaste sowie von allen überirdischen Wesen gewonnen werden. Nach dem Vedānta-System sind aus der Menschenwelt nur die drei arischen Kasten zur erlösenden Heilslehre berufen, dagegen die Śūdras von ihr ausgeschlossen. Jacobi bemerkt hierzu Gött. gel. Anz. 1895, p. 206: »Als geoffenbarte Philosophie ist der Vedānta die brahmanische κατ' ἐξοχήν, und nur die, für die der Veda geoffenbart ist, nämlich die Angehörigen der drei obersten Kasten, können auf dem vom Vedānta gelehrten Wege zum ewigen Heile gelangen. Dieser Grund der Beschränkung auf die drei obersten Kasten und die Ausschliessung der Śūdra fällt für die übrigen Systeme fort. Daher ist dem Sāṃkhya es nicht als besonderes Verdienst anzurechnen, dass es keiner Menschenklasse den Weg zum ewigen Heile verschliesst.« Ich gebe das zu; aber immerhin muss der — durch die angeführten Verhältnisse bedingte — menschlich höhere Standpunkt, den in dieser Frage das vorurteilslosere Sāṃkhya dem Vedānta gegenüber einnimmt, hervorgehoben werden. In Sūtra IV, 2 wird eine Erzählung an-

gedeutet, nach der einstmals ein Dämon die Erlösung gewonnen hat, und Vijñānabhikṣu bemerkt dazu ausdrücklich, dass auch Frauen, Śūdras und andere das höchste Ziel erreichen können. Damit stimmt die Classificirung der Wesen in Kārikā 53 und Sūtra III, 46 überein, durch welche die überirdischen Geschöpfe in 8 und die Tiere in 5 Arten zerlegt werden, die Menschenwelt dagegen für eine einzige Art erklärt wird. Hieraus ergiebt sich, da das Sāṃkhya-System sonst mit besonderer Vorliebe Abteilungen und Unterabteilungen ziffernmässig feststellt, dass ihm die Kastenunterschiede als nichtig gegolten haben. Die zur Erkenntnis Berufenen werden mehrfach in drei Classen eingeteilt, aber lediglich nach dem Grade ihrer moralischen und intellektuellen Befähigung. Wie somit nach unserem System ein Jeder, der die Lehre verstehen kann und den im nächsten Paragraphen zu besprechenden Forderungen genügen will, zur Erlösung berufen ist, so kann auch Jeder, der die unterscheidende Erkenntnis gewonnen hat, andere durch Belehrung zur Erlösung führen; die Mitteilung der Wahrheit ist also nicht auf professionelle Lehrer beschränkt. Damit aber nicht eine Tradition entstehe, die einer Reihe von sich gegenseitig führenden Blinden vergleichbar wäre (*andha-paramparā*), soll nur derjenige die Unterweisung anderer vornehmen, der zur unmittelbaren Erschauung der Wahrheit gelangt und in Folge dessen bei Lebzeiten erlöst (*jīvanmukta*) ist. Die Notwendigkeit der Belehrung wird in Sūtra IV, 1 durch eine Erzählung veranschaulicht, aus der zugleich hervorgeht, dass bei richtiger Unterweisung die intellectuelle Selbsterkenntnis plötzlich in intuitiver Weise entsteht (vgl. auch Sūtra I, 59). S. Ph. 133—141.

§ 3. Die Anforderungen. Während der Vedānta die Opfer und sonstigen frommen Werke als mitwirkendes Hilfsmittel zur Erlangung der erlösenden Erkenntnis gelten lässt und sogar die im brahmanischen Gesetz vorgeschriebenen Pflichten auch für den nach dem Wissen strebenden, bis das Wissen wirklich erlangt ist, als verbindlich erklärt, kennt die echte und ursprüngliche Sāṃkhya-Lehre nichts von solchen Gedanken. In der Kārikā wird nicht nur nicht der Werkdienst als eine nützliche Vorbereitung zur Erreichung der Erkenntnis bezeichnet, sondern sogar die Vollziehung der Opfer widerraten. Erst in die Sūtras, die wir schon oben II § 5 als stark durch die Vedānta-Philosophie beeinflusst erkannten, hat auch die Vedānta-Lehre über diesen Gegenstand Eingang gefunden; aber sie ist auch dort nur so äusserlich eingefügt, dass an verschiedenen Stellen noch der echte, mit jener Lehre im Widerspruch stehende Standpunkt des Sāṃkhya zum Ausdruck kommt. Das ist besonders in Sūtra I, 84, 85 der Fall, wo gesagt wird, dass aus der Vollziehung des im Gesetz vorgeschriebenen Werkes Schmerz über Schmerz sich ergiebt und nicht etwa das Aufhören der Nichtunterscheidung (vgl. auch IV, 8). Die echte Sāṃkhya-Lehre also ist, dass selbst gute Werke nicht die Erreichung der unterscheidenden Erkenntnis fördern, sondern hindern. Damit ist ohne weiteres klar, dass in der Sāṃkhya-Philosophie die moralische Seite vollkommen vernachlässigt ist, die erst im Buddhismus, der doch im wesentlichen von dieser Lehre ausging, in so bewunderungswürdiger Weise ausgebildet wurde. Mit der Verwerfung moralischer Werke als eines Hilfsmittels zur Erkenntnis hängt eng die Forderung der Gleichgiltigkeit gegen alle weltlichen Dinge (*virāga, vairāgya*) zusammen, die der Sāṃkhya-Lehre als unerlässliche Bedingung zur Erreichung des erlösenden Wissens gilt. Wer mit Begierde oder Kummer erfüllt ist, kann die Belehrung nicht in sich aufnehmen; die Begierden aber werden nicht durch den Genuss gestillt, sondern nur durch die Erkenntnis der Wertlosigkeit und Mangelhaftigkeit alles Materiellen. Diese Erkenntnis führt zur Entsagung. Besonderes Gewicht wird auf die Freiwilligkeit gelegt, mit welcher der Erlösungsbedürftige seinen Besitz

hingeben und allen weltlichen Genüssen entsagen soll; denn erzwungenes Aufgeben erzeugt Kummer und somit nicht den Zustand des Gemüts, den die Sāṃkhya-Philosophie verlangt. Um die errungene Gleichgiltigkeit sich zu bewahren, thut man gut, jede menschliche Gesellschaft zu meiden.

Auf die Belehrung (technisch: das Hören, *śravaṇa*) muss in der Regel die Reflexion (*manana*) und anhaltende Meditation (*nididhyāsana*) folgen. Die in unsrer Naturanlage liegenden Hindernisse, d. h. besonders die angeborene fehlerhafte Disposition zur Nichtunterscheidung, werden mit Erfolg bekämpft durch die vollständige Concentration des Denkens. Die Lehre von der Concentration bildet bekanntlich den eigentlichen Inhalt des Yoga-Systems; die enge Verbindung von Sāṃkhya und Yoga aber hat zur Folge gehabt, dass die Theorien der Yoga-Philosophie über diesen Punkt auch in die Sāṃkhya-Schriften eingedrungen sind. Die Kārikā und ihre Commentare nehmen zwar nur gelegentlich auf die Yoga-Praxis Bezug, in den Sūtras dagegen wird sie ganz als ein integrirender Teil der Sāṃkhya-Lehre behandelt. Scheidet man diese aus der Yoga-Litteratur entlehnten Dinge aus, so bleibt als echte Sāṃkhya-Lehre übrig, dass die unterscheidende Erkenntnis bei den meisten Menschen angestrengte Geistesarbeit erfordert. S. Ph. 141—149.

§ 4. Die Erkenntnisquellen und die Methode der Sāṃkhya-Philosophie. Das in der ganzen indischen Philosophie — abgesehen von dem seltenen *māna* — allgemein gebrauchte Wort für Erkenntnis- und Beweismittel ist *pramāṇa*, etymologisch »dasjenige, wodurch etwas abgemessen, genau festgestellt wird, mithin eine richtige Erkenntnis (*pramā*) entsteht«. Solcher Pramāṇas erkennt das Sāṃkhya-System drei an: die Perception (*pratyakṣa, dṛṣṭa*), die Schlussfolgerung (*anumāna*) und die zuverlässige Mitteilung (*āpta-vacana, śabda*). Die Perception hat vor den anderen Erkenntnisquellen den Vorzug, dass sie im Stande ist, alle Besonderheiten ihrer Objecte, die eine Beschreibung durch Worte nicht erschöpfen kann, mit einem Male zu erfassen. Es kann aber die Perception aus mancherlei Gründen (Kārikā 7, Sūtra I, 108) versagen, und man darf deshalb die Nichtexistenz eines nicht wahrgenommenen Dinges nur dann constatiren, wenn dieses seiner Natur und den Umständen nach wahrgenommen werden müsste. Real und doch nicht wahrnehmbar sind z. B. die Seelen und die ersten Entwickelungsformen der Materie. — Hinsichtlich der Schlussfolgerung, des eigentlich philosophischen Beweismittels, zeigen die Lehrbücher sämtlicher orthodoxen Schulen eine fast völlige Übereinstimmung in der Terminologie, den Definitionen, den Beispielen und in der Behandlung der Einzelheiten; was sich daraus erklärt, dass dieser Gegenstand eine Specialität der Vaiśeṣika-Nyāya-Schule ist und in der dort ausgearbeiteten Form in die anderen Systeme übernommen wurde. Die Schlussfolgerung ist dreierlei Art: sie kann von der Ursache auf die Wirkung führen (*pūrvavat*) oder umgekehrt (*śeṣavat*) oder von dem allgemeinen Begriff ausgehen (*sāmānyato dṛṣṭa*) in der Weise, dass man das bei einem Gegenstande beobachtete Characteristicum auch an einem anderen unter denselben allgemeinen Begriff fallenden Gegenstande erschliesst (vgl. Jacobi, Gött. gel. Anz. 1895, p. 204). — Die zuverlässige Mitteilung, deren Einreihung in die Erkenntnisquellen in den Sāṃkhyasūtras Erörterungen über den Zusammenhang von Wort und Bedeutung und über die Erkenntnis dieses Zusammenhangs veranlasst hat (s. S. Ph. 154, Anm. 3), ist ursprünglich sicher nichts anderes gewesen als die Unterweisung von Seiten eines competenten Lehrers. Unsere Sāṃkhya-Texte freilich verstehen darunter das Zeugnis der heiligen Überlieferung, und je jünger sie sind, um so mehr bemühen sie sich, ihre Beweisführung durch Berufung auf die Schrift zu kräftigen; aber jedes unbefangene Studium des Sāṃkhya zeigt, dass diese Berufungen etwas Künst-

liches, nicht zur Sache Gehöriges sind. In Wahrheit ist für das Sāṃkhya-System, das *manana-śāstra* κατ' ἐξοχήν, die Schlussfolgerung die einzige Quelle der philosophischen Erkenntnis, und zwar stellt das System seine Principien im Wesentlichen durch den Schluss von der Wirkung auf die Ursache fest. Seine Methode ist folgende. Es geht von dem Satze aus, dass die Wirkung (resp. das Product) nichts anderes ist als die (materielle) Ursache in einem bestimmten Entwickelungsstadium (vgl. unten VI § 5); es erschliesst deshalb aus der sinnlich wahrgenommenen groben Materie die feinen Elemente oder Grundstoffe, aus diesen stufenweise die inneren Organe, und endlich ein Princip, das nur noch Ursache, aber nicht mehr Product ist, d. h. die Urmaterie. Daraus ferner, dass alles Materielle zusammengesetzt und alles Zusammengesetzte zum Zwecke eines anderen da ist, schliesst es — übrigens unter Beibringung weiterer Beweise (s. unten VIII § 1) — auf die Existenz der Seele.

Von Bedeutung für die Beurteilung der Methode im Einzelnen ist der Grundsatz, dass ein Ding nicht zugleich Subject und Object sein kann (*karma-kartṛ-virodha*), und die Scheu vor den folgenden logischen Fehlern: Erklärung eines Dinges durch das Ding selbst (*ātmāśraya*), circulus vitiosus (*anyo'nyāśraya*), Mangel eines zureichenden Grundes (*niyāmakā-'bhāva*), Unmöglichkeit sich für eine der beiden Seiten einer Alternative zu entscheiden (*vinigamakā-'bhāva*), regressus in infinitum (*anavasthā*, der jedoch dann nicht als logischer Fehler gilt, wenn er sich beweisen lässt) und zu weit gehende Übertragung (*atiprasakti, atiprasaṅga*). S. Ph. 150—160.

§ 5. Die Terminologie und die Gleichnisse. Es scheint, dass Kapila und seine Nachfolger keine neuen Worte gebildet haben. Eine ganze Anzahl technischer Ausdrücke hat das Sāṃkhya-System der bereits erarbeiteten philosophischen Terminologie ohne jede Bedeutungsveränderung entnommen, andere wie *prakṛti, pradhāna, guṇa, sattva, rajas, tamas* u. s. w. hat es zwar dem vorhandenen Sprachschatze entlehnt, aber zur Bezeichnung neuer, selbständig gebildeter Begriffe verwendet. Dass unsere jüngeren Sāṃkhya-Quellen vielfach mit den technischen Ausdrücken des Vedānta und des Nyāya-Vaiśeṣika-Systems operiren, ist eine Beobachtung, durch welche die Frage nach der eigentlichen Sāṃkhya-Terminologie nicht berührt wird.

Auch einen grossen Teil der Gleichnisse, die in den Lehrbüchern der anderen Schulen mehr oder weniger geläufig sind, finden wir in der Sāṃkhya-Litteratur wieder. Von diesen unterscheide ich als echte Sāṃkhya-Gleichnisse diejenigen, welche distinctive Lehren unseres Systems veranschaulichen, mithin sein specieller Besitz sind und wahrscheinlich aus alter Zeit stammen. In einem Falle glaube ich (im Gegensatz zu Jacobi, Gött. gel. Anz. 1895, p. 205) die metaphorische Ausdrucksweise bis auf den Begründer der Sāṃkhya-Philosophie zurückführen zu können, wenn nämlich die Materie, weil sie die Seelen bindet, mit einem Strick verglichen wird und die drei Constituenten der Materie als *guṇa*, d. h. als die drei Strähnen des Strickes, bezeichnet werden; denn hier handelt es sich um grundwesentliche Vorstellungen des Sāṃkhya-Systems und um ausserordentlich nahe liegende Vergleiche. Auch die anderen speciellen Gleichnisse unseres Systems sind grösstenteils gut gewählt und dem täglichen Leben entnommen. Die Verbindung der ungeistigen aber schöpferischen Materie mit der geistigen aber nicht schöpferischen Seele wird dem Bündnis zwischen dem Blinden und Lahmen verglichen; die Materie ferner wegen ihres lediglich im Interesse der Seelen vor sich gehenden Wirkens mit einem trefflichen uneigennützigen Diener, einem Koch, einem geborenen Sklaven und einem Safran tragenden Kamel. Der mechanische Anreiz, den das blosse Vorhandensein der Seelen auf die Materie ausübt, wird erläutert durch das Beispiel von dem Magneten und dem Eisen,

die unbewusste Wirksamkeit der Materie durch das Beispiel der Milch, die unbewusst dem Euter der Kuh zu Gunsten des Kalbes entströmt. So lange die Verbindung zwischen der Materie und einer Seele währt, bindet sich nach der Anschauung des Sāṃkhya die erstere durch ihr eigenes Werk, vergleichbar der Seidenraupe, die sich mit dem Cocon umspinnt; wenn sie aber durch ihre Thätigkeit eine Seele zur Selbsterkenntnis geführt hat, so gleicht sie einer Tänzerin, die aufhört zu tanzen und sich zurückzieht, wenn die Zuschauer genug haben, oder einer Frau aus guter Familie, die sich nicht wieder den Blicken eines Mannes aussetzt, von dem sie gesehen ist. Das Beispiel der Frau, die bei ihrem Gatten Freude, bei ihren Nebenfrauen Schmerz und bei einem fremden Manne Gleichgiltigkeit hervorruft, wird verwendet, um die Lehre von den drei Guṇas zu veranschaulichen, die, je nachdem sie in einem Objecte das Übergewicht gewinnen, verschiedenartige Empfindungen in dem Menschen erzeugen. Das Wandern des inneren Körpers (*liṅga-śarīra*), der die eigentliche Basis der Metempsychose ist, wird mit dem Rollenwechsel eines Schauspielers oder mit dem geschäftigen Herumlaufen der Köche in der königlichen Küche verglichen; die inneren Organe wegen ihrer grösseren oder geringeren Bedeutung mit dem Beamtenstande; und ihre Thätigkeit, die irrtümlich der Seele zugeschrieben wird, mit dem Sieg oder der Niederlage eines Heeres, die man ebenfalls dem ruhig in seiner Hauptstadt weilenden König zuschreibt. Für das zwischen Seele und Gesamt-Innenorgan bestehende Verhältnis wird als Gleichnis das Reflectiren der roten Hibiscus-Blüte in einem der Blume nahe gebrachten Krystall gebraucht. Ausser diesen durch die Kārikā und die Sūtras verstreuten Gleichnissen bieten die Sūtras im vierten Buch eine Sammlung von Beispielen zur Erläuterung der Hauptlehren, wozu namentlich Erzählungen und Legenden aus den Upaniṣads, dem Mahābhārata, dem Rāmāyaṇa und den Purāṇas benutzt sind. S. Ph. 168—171, 160—168.

IV. DIE ALLGEMEIN-INDISCHEN BESTANDTEILE DES SYSTEMS.

§ 1. Der Saṃsāra und die Lehre von der Vergeltung. Die in diesem Capitel zu behandelnden Ideen sind nicht im Sāṃkhya-System entstanden, sondern dem allgemeinen, sämtliche orthodoxen Systeme sowie den Buddhismus und Jinismus beherrschenden Vorstellungskreis entnommen. Insbesondere war die hier hauptsächlich in Betracht kommende Lehre von der Seelenwanderung und von der Vergeltung in Indien bereits so eingebürgert, dass sie für den Begründer der Sāṃkhya-Philosophie als eine selbstverständliche, keines Beweises bedürfende Wahrheit galt. Die Versuche, die Keime dieser Lehre schon im Rigveda nachzuweisen, haben mich nicht überzeugt; aber es tritt bekanntlich der Glaube an die Seelenwanderung und an die fortwirkende Macht der That bereits im Śatapatha Brāhmaṇa auf, und in der Chāndogya und Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad ist er vollständig entwickelt. Zwischen der heiteren Lebensanschauung, die in der alten vedischen Zeit geherrscht hat, und dem durch die Seelenwanderungslehre bedingten düsteren Glauben, dass das Dasein des Individuums eine qualvolle Wanderung von Tod zu Tod sei, sind Übergangsstufen nicht erkennbar; mir scheint deshalb der Gedanke, durch den Gough die unvermittelte Umwälzung erklären will, sehr beachtenswert zu sein. Gough nimmt an, dass die Arier bei ihrer Verschmelzung mit den indischen Ureinwohnern die (bei Naturvölkern auf der ganzen Erde verbreitete) Vorstellung der Fortdauer des Menschen in Tieren und Bäumen übernommen haben. Immerhin aber konnte es sich nur um den ersten Anstoss handeln, den die arischen Inder von aussen erhielten, um auf Grund

dessen die Theorie der beständigen wechselvollen Fortdauer des Lebens zu entwickeln und durch die Lehre von der Vergeltung zu vertiefen. Die Annahme, dass in dem gegenwärtigen Leben das gute und böse Thun einer früheren Existenz belohnt und bestraft werde, musste notwendig zu der weiteren Annahme führen, dass das Gleiche auch von der früheren Existenz gelte und so fort in infinitum, dass es also in der Vergangenheit keine Grenze für das Dasein des Individuums gebe. Hat mithin der Kreislauf des Lebens (*saṃsāra*) keinen Anfang, so kann er auch kein Ende haben, wenn nicht das Gesetz, das die Wesen an das weltliche Dasein bindet, durchbrochen wird. Dieses Gesetz aber kann nach allgemein-indischer Anschauung durchbrochen werden, und zwar durch das erlösende Wissen, das von jeder philosophischen Schule in einer besonderen Form des Erkennens gefunden wurde.

Der Saṃsāra der lebenden Wesen ist, wie wir eben gesehen haben, durch das Werk bedingt, das Werk aber durch die Begierde, und die Begierde durch das Nichtwissen — d. h. durch das Verkennen des wahren Wesens und Wertes der Dinge — in dem die Inder die letzte Ursache des Saṃsāra zu finden gemeint haben. Die nachwirkende Kraft des Verdienstes und der Verschuldung (*adṛṣṭa, karman*) bestimmt nun aber nicht nur das Schicksal des Individuums in jeder neuen Existenz, sondern auch das Entstehen und Werden aller Dinge im Universum, das ganze Walten der Natur; denn jeder Vorgang in der Welt betrifft irgend ein Wesen, muss also nach dem Glauben an das Gesetz der Vergeltung durch das frühere Thun dieses Wesens herbeigeführt werden.

Unter den Begriff des Saṃsāra fällt auch die periodische Entstehung und Vernichtung des Universums. Ich habe S. Ph. 220 ff. irrtümlich angenommen, dass die Vorstellung einer unendlichen Zahl von Weltperioden erst in der Sāṃkhya-Philosophie entstanden sei; Jacobi hat Gött. gel. Anz. 1895, p. 210 durch den Hinweis auf Atharvaveda X, 8, 39, 40 auch diese Vorstellung als schon früher in Indien vorhanden erwiesen. S. Ph. 172—180.

§ 2. Die Erlösung bei Lebzeiten. Allen Systemen ist nicht nur der Gedanke gemeinsam, dass die Erlösung einzig und allein durch eine bestimmte Erkenntnis zu gewinnen sei, sondern auch die Anschauung, dass das erreichte Ziel nicht mehr verloren werden kann. Das hohe Alter dieses Glaubens ergiebt sich aus Chāndogya Up. VI, 14, 2; die geläufigen Ausdrücke *jīvanmukta* und *jīvanmukti* aber sind erst in moderner Zeit gebildet worden. — Die Erkenntnis löst nach allgemein-indischer Annahme die nachwirkende Kraft der Werke auf, die unter anderen Umständen in künftigen Existenzen ihre Frucht tragen müssten, und setzt damit dem Kreislauf des Lebens ein Ende. Sie hat aber keinen Einfluss auf diejenigen Werke, deren Samen schon vor der Erreichung des erlösenden Wissens aufgegangen ist und begonnen hat zu reifen, auf denen also die Fortdauer des Leibeslebens des Erlösten beruht. Die Frucht dieser Werke ist bis auf den letzten Rest zu geniessen, und darum erfährt auch der Jīvanmukta noch Freude und Schmerz, wenn auch nicht in demselben Maasse wie andere Wesen. Aus denjenigen Handlungen jedoch, die er nach dem entscheidenden Wendepunkt bei seiner völligen Gleichgiltigkeit gegen die Dinge dieser Welt noch ausüben mag, erwächst kein Verdienst und keine Schuld mehr. Die Fortdauer seines gegenwärtigen Lebens bis zur definitiven Erlösung im Tode wird durch das in den Vedānta-Texten ebenso übliche Gleichnis von der Töpferscheibe illustrirt, die auch nach der Vollendung des Topfes noch eine Zeit lang fortschwingt. S. Ph. 180—184.

§ 3. Das Mythologische. Die volkstümlichen Anschauungen von Himmeln und Höllen, von Göttern, Halbgöttern und Dämonen sind in die

philosophischen Systeme sowie in den Jinismus und Buddhismus übergegangen. Jene übermenschlichen Wesen aber stehen trotz ihrer höheren Organisation und des grösseren Glücks, das sie geniessen, innerhalb des Saṃsāra und, wofern sie nicht die erlösende Erkenntnis gewinnen, tiefer als der Mensch, der dieses Ziel erreicht hat. Für die Sāṃkhya-Philosophie sind diese mythologischen Vorstellungen noch von geringerer Bedeutung als für die Mehrzahl der anderen Systeme; sie werden in den Sāṃkhya-Texten gewöhnlich nur dann berührt, wenn die Bedeutung der Erlösung, des endgiltigen Aufhörens des Schmerzes, durch Vergleichung mit den niedrigeren Zielen, denen die Religion zustrebt (der himmlischen Seligkeit oder der Wiedergeburt in der Person eines der Volksgötter) hervorgehoben werden soll. S. Ph. 188—190.

V. DIE SPECIELLEN GRUNDANSCHAUUNGEN DES SYSTEMS.

§ 1. Die Gottesleugnung. Der Glaube an die Volksgötter, d. h. an gewordene und vergängliche Götter (*janyeśvara, kāryeśvara*), ist unabhängig von der Frage nach dem ewigen Gott (*nityeśvara*), von dem die Theisten annehmen, dass er die Welt durch seinen Willen erschaffen habe, erhalte und leite. Die Existenz eines solchen Gottes wird von der Sāṃkhya-Philosophie geleugnet und ist auch mit dem ganzen Zusammenhange des Systems unvereinbar. Der Atheismus (*nirīśvara-vāda*) des Sāṃkhya-Systems ist hauptsächlich bedingt durch die Lehre, dass der bewusstlosen Materie von Natur der Trieb innewohne, sich im Interesse der rein receptiven Seelen zu entfalten, und durch die damit verbundene allgemein-indische Vorstellung von der Nachwirkung des Thuns der lebenden Wesen, von der jene Naturkraft angeregt und in ihrer Wirksamkeit bestimmt wird. Die Anhänger unseres Systems verteidigen ihren Atheismus durch den Hinweis darauf, dass die Entstehung des Unglücks auf dem theistischen Standpunkt ein unlösbares Problem sei; wie man auch die Sache wenden möge, immer würde ein Gott, der die Welt geschaffen hat und regiert, dem Vorwurf der Grausamkeit und Parteilichkeit ausgesetzt sein. Es wird ferner die sophistische Frage aufgeworfen, ob Gott nach der Ansicht der Theisten eine erlöste oder gebundene Seele sei, und darauf die Antwort gegeben, dass eine erlöste Seele ohne alle Qualitäten und besonders ohne Willen sei, d. h. der Vorbedingung für das Erschaffen und Regieren entbehre, während Gott als gebundene Seele dem Saṃsāra angehören würde und in seiner Daseinsform nicht länger als eine Weltperiode währen könne. Der nahe liegende theistische Einwand, dass Gott dann eben keiner der beiden Categorien angehören könne, sondern eine Ausnahmestellung einnehmen müsse, wird mit der Bemerkung zurückgewiesen, dass jede Argumentationsbasis fehle, wo ein in seiner Art einziges Ding statuirt wird. Welches Gewicht in der Sāṃkhya-Schule auf den thatsächlichen Mangel eines zwingenden Gottesbeweises gelegt wurde, geht daraus hervor, dass dieser Mangel so und so oft in den aphoristischen Sāṃkhyasūtras constatirt ist. S. Ph. 191—195.

§ 2. Der übrige Inhalt des Systems. Ausser dem Atheismus sind der specielle Besitz der Sāṃkhya-Philosophie die in den folgenden Capiteln zu behandelnden Ideen über Kosmologie, Physiologie und Psychologie. Das Sāṃkhya-System erkennt zwei von Ewigkeit her und bis in alle Ewigkeit hin existirende, aber ihrem innersten Wesen nach verschiedene, also aus keinem höheren einheitlichen Princip abzuleitende Dinge an: die Materie und die Seelen. Die Beschreibung des Wesens und des gegenseitigen Verhältnisses dieser beiden Dinge bildet den eigentlichen Inhalt des Systems. Von histori-

schem Interesse ist eine alte, zuerst in Vyāsa's Yoga-Commentar nachzuweisende, aber jedenfalls viel früher formulirte Vierteilung des Hauptinhalts, weil dieselbe eine unverkennbare Übereinstimmung mit dem ältesten Dogma des Buddhismus, dem von den vier heiligen Wahrheiten, aufweist, nur dass die Glieder 2 und 3 hier in umgekehrter Reihenfolge erscheinen: 1) dasjenige, wovon man sich befreien muss, d. h. der Schmerz; 2) die Befreiung, d. h. das Aufhören des Schmerzes; 3) die Ursache des Schmerzes, d. h. die Nichtunterscheidung; 4) das Mittel zur Befreiung, d. h. die unterscheidende Erkenntnis. Eine erschöpfendere Inhaltsangabe des Sāṃkhya-Systems durch Aufstellung von 10 Grundbegriffen (*mūlikārtha*) ist uns in einem Fragment des Rājavārttika erhalten. S. Ph. 195—198.

VI. DIE MATERIE ALS WELTGANZES, KOSMOLOGIE.

§ 1. Die Realität der Erscheinungswelt. Die Frage nach dem Verhältnis von Sein und Nichtsein, die bekanntlich schon in den vedischen Saṃhitās, dann mehrfach in den älteren Upaniṣads (s. besonders Chāndogya Up. VI, 2, 1, 2) und auch vielfach in der späteren Zeit in Indien erwogen wurde, besteht für das Sāṃkhya-System deshalb nicht, weil dieses lehrt, dass nur das Seiende aus dem Seienden hervorgehen kann. Unreal ist nach der Sāṃkhya-Philosophie allein dasjenige, was überhaupt von keinem Menschen vorgestellt wird, wie der Sohn der Unfruchtbaren und ähnliche Undinge. Die ganze Erscheinungswelt dagegen ist real und von jeher real gewesen. In der Sāṃkhya-Kārikā wird, obschon sie die Lehre von der ewigen Realität der Producte erwähnt, die Frage nach der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Erscheinungswelt noch nicht discutirt; ihre Wirklichkeit hat offenbar zur Zeit der Kārikā noch keines Beweises bedurft. Erst nachdem Śaṃkara im Anfange des 9. Jahrhunderts die Lehre von der kosmischen Illusion zu dominirender Stellung erhoben hatte, verteidigten die Anhänger des Sāṃkhya-Systems ihren fundamentalen Lehrsatz. Die Realität eines Objectes folgt für sie einfach aus der Perception, vorausgesetzt, dass die Sinne des Wahrnehmenden gesund sind. Ebenso wird, um die buddhistische Theorie von der momentanen Dauer aller Dinge zu widerlegen, die Constanz eines Objectes durch die sinnliche Wiedererkennung bewiesen. S. Ph. 201—204.

§ 2. Die Urmaterie. Soll unsere Weltanschauung wegen der unablässigen Veränderung, die wir in der Erscheinungswelt beobachten und für die Vergangenheit erschliessen, nicht einem regressus in infinitum verfallen, so müssen wir annehmen, dass dem materiellen Weltganzen ein einheitliches, ursprüngliches Princip zu Grunde liegt, das selbst nicht mehr aus einer anderen Ursache hervorgegangen ist. Zu diesem Princip gelangt die Sāṃkhya-Philosophie, indem sie von dem Grundsatze ausgeht, dass alles Grobe aus etwas Feinerem gebildet ist. Die sinnlich wahrnehmbare Materie besteht aus den 5 groben Elementen Erde, Wasser, Feuer, Luft (oder Wind) und Äther (worunter der feine Stoff verstanden wird, der die Aufgabe hat, die Schallwellen fortzutragen). Diese groben oder wahrnehmbaren Elemente müssen aus entsprechenden Grundstoffen entstanden sein, die zwar schon die Characteristica der groben Elemente besitzen, aber, weil noch nicht mit einander vermischt, sinnlich nicht wahrnehmbar sind. Da auch diese Grundstoffe noch begrenzt sind, so müssen sie, wie alles Begrenzte, aus etwas anderem hervorgegangen sein. Nun nimmt die Sāṃkhya-Philosophie an, dass die Objecte der Wahrnehmung und Empfindung und die Organe, mit denen wir die Objecte wahrnehmen und empfinden, d. h. die Sinne, einen gemeinsamen Ursprung

haben. Demzufolge sind die Grundstoffe ebenso wie die Sinne aus dem Ahaṃkāra entstanden, d. h. aus der feinen Substanz desjenigen inneren Organs, das die Function hat, die Dinge zu dem Ich (oder der Seele) in Beziehung zu setzen. Der Ahaṃkāra hinwiederum weist, weil er nicht functioniren kann ohne auf bestimmte Objecte Bezug zu nehmen, auf ein höheres Princip hin, das ihm diese Objecte bietet, nämlich auf die Buddhi, d. h. die Substanz desjenigen inneren Organs, welches die Function der Feststellung und Unterscheidung besitzt. Diese Erschliessung der früheren materiellen Principien beruht auf dem Gedanken, dass, gleichwie die Wahrnehmungsfunctionen ihre materielle Basis in den Sinnen haben, auch solche Denkfunctionen, wie »ich bin dies und das, dieses gehört mir, das ist von mir zu thun« eine materielle Basis (nämlich den Ahaṃkāra) haben, und dass ebenso für die Functionen der Unterscheidung und Feststellung eine materielle Basis (d. h. die Buddhi) anzunehmen ist. Da die Ahaṃkāra- und Buddhi-Functionen zu einander in dem Verhältnis von Product und Ursache stehen, so wird auch das gleiche Verhältnis für ihre beiden Substrate erschlossen. Nun ist aber auch die Buddhi noch begrenzt und kann deshalb nicht die letzte Ursache der Dinge sein; der Urgrund der materiellen Welt, aus dem die Buddhi hervorgegangen ist, muss sich durch die Eigenschaften der Ewigkeit, Unbegrenztheit und Allgegenwart von allen Producten unterscheiden. Diese Urmaterie wird in den Sāṃkhya-Texten gewöhnlich mit den Worten *prakṛti* und *pradhāna* bezeichnet. Beide Worte aber werden, da alle Producte ja nur Umwandlungen der Urmaterie sind und diese somit in allem Stofflichen enthalten ist, auch zur Bezeichnung alles dessen, was zur Materie gehört, verwendet; insbesondere werden die inneren Organe und der gesamte innere Leib nicht selten so genannt. S. Ph. 204—209, 286.

§ 3. Die drei Guṇas. Die Entfaltung der Urmaterie und die Mannigfaltigkeit des Weltganzen wird von der Sāṃkhya-Philosophie durch die Annahme erklärt, dass die Urmaterie trotz ihrer Einheitlichkeit und Unteilbarkeit aus drei verschiedenen Substanzen bestehe, die *guṇa* genannt werden. Diese Vorstellung muss, da das Sāṃkhya-System ohne sie nicht zu denken ist, auf Kapila zurückgeführt werden, wie bereits III § 5 bemerkt worden ist. Die Übersetzung von *guṇa* mit »Qualität« ist schon deshalb unrichtig, weil diese secundäre Bedeutung des Wortes erst in der jüngeren Sūtra-Litteratur, d. h. lange nach der Begründung der Sāṃkhya-Philosophie auftritt und *guṇa* in älterer Zeit nur »Bestandteil, Strähne« u. s. w. bedeutet. Dass die drei Guṇas in der Sāṃkhya-Philosophie wirklich nichts anderes sind als die Bestandteile oder Constituenten der Urmaterie, wird zudem durch die ausdrücklichen Erklärungen der Sāṃkhya-Texte und den Zusammenhang der Lehren erwiesen. An dieser Auffassung hat mich der Widerspruch Jacobi's nicht irre gemacht, der Gött. gel. Anz. 1895, p. 203, 204 die Ansicht vertritt, dass die drei Guṇas zwar nach der Anschauung der uns vorliegenden Sāṃkhya-Quellen Constituenten der Urmaterie seien, dass aber die ursprüngliche Bedeutung des Terminus *guṇa* »Qualität« gewesen sei, da das Sāṃkhya in eine Zeit zurückgehe, in der im Bewusstsein der Inder die Kategorie der Eigenschaft noch nicht scharf von der der Substanz gesondert war.

Die drei Guṇas führen die Namen *sattva, rajas* und *tamas*, die jedoch zur Vermeidung von Missverständnissen nicht mit ihren etymologischen Bedeutungen als »Güte, Leidenschaft und Finsternis« übersetzt werden dürfen und mir überhaupt nicht übersetzbar erscheinen. Der Begründer des Sāṃkhya-Systems erkannte als die für den Menschen wichtigsten Eigenschaften aller Dinge, dass sie entweder Freude, Schmerz oder Gleichgiltigkeit (Apathie, Bestürzung) erwecken. Die Freude coordinirte sich ihm mit den Begriffen des

Lichtes und der Leichtheit, der Schmerz mit denen der Anregung und Beweglichkeit (Thätigkeit), die Apathie mit denen der Schwere und Hemmung. Kapila zog nun den Schluss, dass alles Materielle aus drei Substanzen bestehe, deren jede sich vorzugsweise in den genannten Richtungen äussere. Die Mannigfaltigkeit der materiellen Producte und die Verschiedenartigkeit der Eindrücke erklärte sich ihm durch die ungleiche und wechselvolle Mischung der drei Constituenten, die überall mit einander im Kampfe liegen und ihr Wesen mehr oder weniger rein zur Geltung bringen, je nachdem es einer oder zweien gelingt, an einem bestimmten Orte die dritte oder die beiden anderen zu unterdrücken. Kommen die einzelnen Constituenten zur freien Entfaltung, so äussert sich das Sattva im Object durch Licht und Leichtheit, im Subject als Tugend, Wohlwollen, Glück, Heiterkeit u. s. w.; das Rajas in der Welt der Objecte in Kraft und Bewegung, im Subject als jede Art von Schmerz, Angst, Leidenschaft, Bosheit u. s. w., aber auch als Ehrgeiz, Streben und Thätigkeit; das Tamas in der Welt der Objecte als Schwere, Starrheit und Dunkel, im Subject als Kleinmut, Furcht, Stumpfsinn, Trägheit, Bewusstlosigkeit u. s. w. Das Sattva dominirt in der Welt der Götter, das Rajas in der der Menschen, das Tamas im Tier-, Pflanzen- und Mineralreich.

Die beachtenswerteste Seite der Guṇa-Theorie ist die Zurückführung der menschlichen Individualität auf physische Ursachen; merkwürdig ist aber auch die Anschauung, dass Freude, Schmerz und Apathie nicht nur als Empfindungen in dem Innern des Individuums, sondern auch als Correlate dazu in objectiver Realität in den Aussendingen existiren. Wegen der Lehre von der Entstehung der Farben durch verschiedenartige Mischung der drei Constituenten s. S. Ph. 217.

Wie Sattva, Rajas und Tamas in der Form des Products (*kārya-rūpa*) die entfaltete Welt bilden, so bilden sie in der Form der Ursache (*kāraṇa-rūpa*) die unentfaltete Urmaterie. Kann aber die unbegrenzte, unteilbare Urmaterie durch drei begrenzte Substanzen gebildet sein? Kann sie überhaupt aus Teilen bestehen? Auf die zweite Frage wird geantwortet: Ja, so wie ein einheitlicher Strom aus drei vereinigten Flüssen bestehen kann; und die erste Frage wird durch die Erklärung erledigt, dass die drei Constituenten nur insofern begrenzt sind, als das ganze Sattva, Rajas und Tamas sich nicht überall befindet, während es andererseits keinen Punkt im Universum giebt, an dem nicht wenigstens ein Minimum von jeder dieser drei Substanzen vorhanden ist. Die unentfaltete Urmaterie ist nach der Sāṃkhya-Lehre der Zustand des Gleichgewichts (*sāmyā-'vasthā*) von Sattva, Rajas und Tamas, d. h. der Zustand, in dem die Constituenten in vollster Gleichmässigkeit und ohne Beziehung zu einander verharren. Während dieses Zustandes ruhen alle die Kräfte und Eigenschaften, die sich in der entfalteten Welt zeigen, in der Urmaterie keimartig ohne Bethätigung. Man darf aber nicht den Schluss ziehen, dass sich die drei Guṇas in dieser Zeit in völliger Ruhe befinden; das würde der Natur dieser sich ewig verändernden Substanzen widersprechen. Es findet vielmehr eine isolirte Bewegung innerhalb jedes einzelnen Guṇa statt in der Weise, dass jeder sich zu gleichartigem, d. h. das Sattva nur zu Sattva u. s. w. verändert. S. Ph. 209—220, 227.

§ 4. Die Evolution und Reabsorption der Welt. Wenn der Zustand des Gleichgewichts der drei Guṇas gestört ist und diese anfangen mit einander zu ringen, so entfaltet sich die Welt, indem zuerst aus der Urmaterie die Buddhi, aus dieser der Ahaṃkāra, aus dem Ahaṃkāra die Sinne und die Grundstoffe und schliesslich aus den letzteren die groben Elemente hervorgehen (vgl. § 2). Ist dieser Evolutionsprocess (*sarga, sṛṣṭi, saṃcara*) zu Ende, so folgt eine Periode des Bestehens (*sthiti*), während deren die

schöpferische Naturkraft die Individuen und die einzelnen Producte hervorbringt (Einzelschöpfung, *visarga, vyaṣṭi-sṛṣṭi*); nach dem Abschluss dieser Periode beginnt die Reabsorption (gewöhnlich *laya, pralaya* genannt), indem die Producte von den groben Elementen an sich je in ihre materielle Ursache zurückbilden, bis die Urmaterie sich wieder in demselben Zustand wie vor der Entfaltung befindet. Dieser Process der Weltbildung und Weltauflösung wiederholt sich beständig in einem Kreislauf ohne Anfang und ohne Ende. Die ganze Lehre ist eine philosophische Ausgestaltung einer alten populären Vorstellung (s. IV § 1 am Schluss).

Als Ursache für die Erschütterung (*kṣobha*) des stabilen Gleichgewichts der drei Guṇas, d. h. für das Heraustreten der Urmaterie aus dem Zustand der Unthätigkeit, in dem sie sich zur Zeit der Weltauflösung befindet, wird von der Sāṃkhya-Philosophie der mechanische Anreiz angegeben, den die Seelen auf die von Ewigkeit her in einem Abhängigkeitsverhältnis zu ihnen stehende Urmaterie ausüben. Die Werke der beseelten Wesen, die in der vorangegangenen Weltperiode noch nicht ihre Vergeltung gefunden haben, fordern Lohn und Strafe in einer neuen Weltperiode; deshalb erwachen Verdienst und Schuld, die während der Weltauflösung geschlafen haben, um eine neue Schöpfung ins Leben zu rufen. Merkwürdiger Weise wird die Notwendigkeit des Reabsorptionsprocesses nicht in gleicher Weise durch einen aus dem Zusammenhange der Sāṃkhya-Lehren entnommenen Grund motivirt; denn Aniruddha und Mahādeva zu Sūtra III, 5 können nicht ernstlich in Betracht gezogen werden.

Die Entfaltung der Materie hat den doppelten Zweck, 1) den Seelen die Objecte der Erfahrung (des Genusses und Leidens, *bhoga*) zu schaffen und 2) die Seelen zur Erkenntnis des Unterschiedes ihrer selbst von allem materiellen und damit zur Erlösung (*apavarga*) zu führen. Das letztere ist der eigentliche Zweck des Wirkens der Materie, das erstere im Grunde nur Mittel zum Zweck. Die Weltentfaltung bewirkt also sowohl das Gebundensein sämtlicher noch nicht aus dem Weltdasein ausgeschiedener Seelen als auch die Befreiung einiger weniger Seelen. Da die Materie ihre schöpferische Thätigkeit für diese letzteren bis in alle Ewigkeit einstellt, so würde mit der Erlösung der letzten Seele jeder Grund für das Wirken der Naturkräfte, für die Evolution der Urmaterie fortfallen. Ein solcher Abschluss aber ist niemals zu erwarten, da die Zahl der Seelen unendlich ist. Die Eschatologie des Sāṃkhya-Systems umfasst also nur das Geschick des Individuums, aber nicht das der Menschheit und des Weltganzen.

Während der Zeit der Weltauflösung sind die unerlösten Seelen ebenso schmerzfrei wie die erlösten, weil die ihnen zugehörigen inneren Organe nicht mehr als solche existiren. Diese inneren Organe, die Träger aller Empfindung, haben sich in jener Zeit zur Urmaterie zurückgebildet, bestehen aber als Keime der entsprechenden, in der nächsten Weltperiode entstehenden Organe fort. Ebenso verharren Verdienst und Schuld sowie die Nichtunterscheidung während der Weltauflösung als Dispositionen. S. Ph. 220—228.

§ 5. Der Begriff der Causalität. Die Veranlassung für die Entstehung eines Dinges und der Stoff, aus dem es hervorgeht und besteht, werden beide mit dem Ausdruck *kāraṇa* »Ursache« bezeichnet; die Veranlassung heisst *nimitta-kāraṇa* »bewirkende Ursache«, der Stoff *upādāna-kāraṇa* »materielle Ursache«. Dementsprechend bedeutet auch das Wort *kārya* sowohl »Wirkung« als »Product«. Die materielle Ursache gilt als Hauptursache des Products; die bewirkenden werden, weil sie nur Veränderungen an dem schon vorhandenen veranlassen, als »begleitende oder Nebenursachen« (*sahakāri-kāraṇa*) angesehen. Die Sāṃkhya-Lehre von dem Causalzusammenhang

der Dinge beschäftigt sich deshalb lediglich mit dem Wesen der materiellen Ursache und ihrem Verhältnis zum Product.

Unser System geht von dem Grundsatz aus: ex nihilo nihil fit. Jedes Product begreift seine materielle Ursache in sich und ist nicht ohne die Fortdauer der letzteren möglich; es unterscheidet sich von der Ursache nur den Qualitäten, aber nicht der Substanz nach. Das Diadem ist somit nichts anderes als das Gold, der Topf nichts anderes als der Thon, aus dem er besteht. Diese Lehre von der Coexistenz — oder technisch; von der Identität — von Ursache und Product (*kārya-kāraṇā-'bheda*) hatte zur Folge, dass die Sāṃkhya-Philosophie die Entstehung und Vernichtung eines Products nicht anerkennt, sondern nur sein In-die-Erscheinung-treten (*abhivyakti*) und Aus-der-Erscheinung-treten (*tirobhāva*) oder Aufgehen in der Ursache (*laya*). Da nun nach dieser Anschauung nur die Form oder der Zustand des Products sich ändert, dieses selbst aber, bevor es in die Erscheinung und nachdem es aus der Erscheinung getreten ist, genau so real ist als zur Zeit der Manifestation, so hat die Sāṃkhya-Philosophie die Erkenntnis des Beharrens der Substanz in die Form der Lehre von der ewigen Realität der Producte (*sat-kārya-vāda*) gekleidet. Die Anhänger des Sāṃkhya-Systems werden deshalb *sat-kārya-vādin* genannt im Gegensatz zu den *asat-kārya-vādin*, d. h. den Vertretern der Vaiśeṣika-Nyāya-Philosophie, nach deren Meinung das Product vor seiner Hervorbringung nicht existirt. Da sich die Theorie der Identität von Ursache und Product auch in dem die Realität der Erscheinungswelt leugnenden Vedānta-System vorfindet, und zudem mit genau derselben Begründung wie in den Sāṃkhya-Schriften, so dürfen wir dort eine Entlehnung aus unserem System erkennen. S. Ph. 228—233.

§ 6. Die Producte. Ehe sich aus der groben Materie die Leiber der beseelten Wesen gebildet haben, sind bereits die feinen Substanzen vorhanden gewesen, aus denen die inneren Organe der Wesen bestehen. Wie sich aber die Sāṃkhya-Philosophie die selbständige Existenz der Buddhi, des Ahaṃkāra und der Sinnesorgane denkt, wie sie meint, dass sich die feine Substanz dieser zunächst kosmischen Organe ohne einen animalischen Organismus entwickelt und dann gespalten habe, um bei der Entstehung der Körper die individuellen inneren Organe zu bilden, das ist aus unseren Texten nicht zu ersehen. Wir erfahren nur, dass der »innere Leib« ursprünglich einer gewesen sei, dass aber die Verschiedenheit der den einzelnen Seelen eigenen moralischen Bestimmtheit eine Spaltung in Individuen (*vyakti-bheda*) bewirkt habe. Als Teile des animalischen Organismus werden die inneren Organe im nächsten Capitel behandelt werden.

Wenn aus dem kosmischen Ahaṃkāra die Grundstoffe oder feinen Elemente (*sūkṣma-bhūta, tanmātra*) hervorgehen, so steht dieser unter dem Einfluss des Tamas und heisst *bhūtādi* »Ausgangspunkt der Elemente«. Die Bezeichnung *tanmātra* »nur dieses« lehrt, dass in jedem der fünf Grundstoffe einzig und allein dessen specielle Eigentümlichkeit ruht, während von den fünf groben Elementen das nachfolgende jedesmal die Eigenschaft des vorangehenden mitbesitzt, so dass also der Äther (als Träger des Tons) gehört, die Luft gehört und gefühlt wird u. s. w. Die noch nicht wahrnehmbaren feinen Elemente besitzen ihre Characteristica Ton, Gefühl, Farbe, Geschmack und Geruch nur in abstracto, aber noch nicht die Varietäten des Tons u. s. w., und können deshalb noch keine Empfindungen erregen. Die feinen Elemente sind nicht unteilbar und überhaupt etwas ganz anderes als die ewigen und unendlichen Atome (*aṇu, paramāṇu*) der Vaiśeṣika-Nyāya-Philosophie und des Jinismus. Die Lehre von den Atomen wird von der Sāṃkhya-Philosophie auf das entschiedenste bekämpft.

Aus den Grundstoffen entstehen die groben Elemente (*sthūla-* oder *mahā-bhūta*) in der Weise, dass sich zunächst der Ton-Grundstoff — ohne irgend eine Verbindung einzugehen, nur durch die Urmaterie gestärkt — zu dem groben Element Äther entwickelt; aus der Verbindung des Ton-Grundstoffs mit dem Gefühls-Grundstoff entsteht die Luft, durch das Hinzutreten des Farben-Grundstoffs das Feuer, durch das des Geschmacks-Grundstoffs das Wasser, durch das des Geruchs-Grundstoffs die Erde. Die fünf groben Elemente vermischen sich nun wiederum, um die materielle Welt zu bilden, indem das Element Erde die allgemeine Grundlage abgiebt, während das Wasser befeuchtend und befruchtend, das Feuer (d. h. Licht und Wärme) reifend, die Luft trocknend wirkt, und der Äther für alle Dinge den Raum giebt. — Erwähnt sei schliesslich hier noch, dass die Sāṃkhya-Lehre ebenso wie das Mīmāṃsā-, Vedānta- und Yoga-System, aber im Widerspruch mit der Vaiśeṣika-Nyāya-Philosophie, die Finsternis nicht einfach für die Negation des Lichtes, sondern für etwas reales erklärt. S. Ph. 233—240.

VII. DIE MATERIE ALS LEBENDER ORGANISMUS, PHYSIOLOGIE.

§ 1. Der Organismus im Allgemeinen. Die Materie besteht in der organischen Natur aus denselben Elementen wie in der anorganischen Welt; aber eine wesentliche Verschiedenheit zwischen beiden beruht darin, dass jedes lebende Wesen etwas besitzt, was nun und nimmermehr aus den fünf Elementen hervorgehen kann: den Geist oder die Seele. Doch haben wir in diesem Capitel noch nicht die Seele, sondern die ungeistigen Bestandteile der organischen Körper zu betrachten. Diese Bestandteile sind bei allen Leibern die gleichen, ob es sich um überirdische oder irdische Wesen handelt. Auch die Pflanzen haben einen Körper so gut wie Menschen und Tiere, trotzdem sie nur ein innerliches Bewusstsein, aber keine Fähigkeit Aussendinge wahrzunehmen besitzen und ein rein passives Dasein führen. Sie dienen zum Aufenthalte von Seelen, die bestimmte Sünden früherer Existenzen abzubüssen haben, und werden gewöhnlich als ein Appendix zum Tierreich angesehen.

Der grob-materielle sichtbare Körper wird in der organischen Welt (*bhūta-sarga, bhautika-sarga, dhātu-saṃsarga*) in der Regel von Vater und Mutter erzeugt und ist unter allen Umständen vergänglich. Ausserdem aber besitzt jedes Wesen noch einen feinen oder inneren Leib, der zusammen mit der Seele aus einem groben Körper in den andern zieht. Dieser besteht in der Hauptsache (s. § 8) aus den Organen, die in den nächstfolgenden Paragraphen zu behandeln sind. S. Ph. 240—243.

§ 2. Die Buddhi. Die Verwendung des Wortes *buddhi* im Sinne eines bestimmten Organs, eines physischen Bestandteils des Organismus ist auf das Sāṃkhya-System beschränkt; wo sonst in der Sanskritlitteratur das Wort in dieser Bedeutung und nicht zur Bezeichnung geistiger Fähigkeiten und Thätigkeiten gebraucht wird, ist eine Beeinflussung durch unser System zu constatiren. Die Buddhi ist das Organ der Unterscheidung, der Feststellung, des Urteils und der Entschliessung (*adhyavasāya*) und damit das hervorragendste unter den inneren Organen; sie wird deshalb in unseren Texten sehr häufig *mahat* (*tattva*) »das grosse (Princip)« oder *mahān* »der grosse« genannt. Die Buddhi steht als Oberorgan über dem Ahaṃkāra, wie dieser über dem Manas und das Manas über den äusseren Sinnen. In unmittelbarer Verbindung mit der Seele befindlich, bietet die Buddhi dieser die Objecte des Erkennens und Empfindens dar; sie ist der Sitz sämtlicher früherer Eindrücke, die für unser Denken und Handeln bestimmend sind, und

somit auch der Sitz des Gedächtnisses; der Antrieb zur Thätigkeit der Sinne geht von ihr aus, und ohne ihr Eingreifen würde die Wirksamkeit der übrigen Organe, deren sie freilich selbst nicht entrathen kann, resultatlos verlaufen. Sie ist das eigentliche Werkzeug des Denkens und wird darum manchmal als *citta* »Denkorgan« (ja nicht mit *cit*, *citi*, *cetana* »Geist« zu verwechseln!) bezeichnet. In keinem zweiten Product der Materie überragt das Sattva in so hohem Masse wie in der Buddhi die beiden anderen Guṇas; trotzdem aber macht sich auch in ihr ein relatives Vorwalten entweder des Sattva oder des Tamas in entscheidender Weise bemerkbar. Es werden acht verschiedene Formen (Attribute, Producte oder Zustände) der Buddhi hervorgehoben, von denen die ersten vier die Natur des Sattva und die anderen die des Tamas repräsentiren: Tugend, Erkenntnis, Gleichgiltigkeit gegen die Sinnenwelt, Besitz der übernatürlichen Kraft und ihre vier Gegenteile. Sieben unter diesen acht Zuständen verstricken die Seele in das Weltdasein; nur einer, die Erkenntnis nämlich, führt zur Erlösung. S. Ph. 244—248.

§ 3. Der Ahaṃkāra. Die Function des Ahaṃkāra ist die Hervorbringung von Wahnvorstellungen (*abhimāna*) wie »Ich höre, fühle, sehe, ich bin reich, mächtig, ich thue dies u. s. w.«, d. h. aller der Vorstellungen, bei denen der Leib oder die Organe mit dem von beiden verschiedenen Ich, der Seele, verwechselt werden.

Wenn der kosmische Ahaṃkāra das Manas aus sich entlässt, so steht er unter dem überwiegenden Einfluss des Sattva und heisst *vaikṛta* oder *vaikārika;* bringt er die zehn äusseren Sinne hervor, so steht er unter dem überwiegenden Einfluss des Rajas und heisst *taijasa;* bringt er die feinen Elemente hervor, so steht er unter dem überwiegenden Einfluss des Tamas und heisst *bhūtādi* (vgl. VI § 6). Diese drei Formen des Ahaṃkāra bethätigen nun aber ihren speciellen Character nicht nur kosmisch durch die Erzeugung neuer materieller Principien, sondern auch in der Handlungsweise der Individuen, und zwar in der Art, dass der *vaikṛta*-Ahaṃkāra der Thäter der guten Werke, der *taijasa*-Ahaṃkāra der Thäter der bösen Werke und der *bhūtādi*-Ahaṃkāra der Thäter der heimlichen Werke ist. Über zwei weitere, in späterer Zeit hinzugefügte Formen des Ahaṃkāra s. S. Ph. 249, 250. Dieser Schematisirung liegt die Idee zu Grunde, dass der Ahaṃkāra das innere Thatorgan ist und als solches seine Stelle zunächst der Buddhi, dem Denkorgan, hat. Wo die moralische Qualität des Handelns von der jeweiligen Mischung der drei Guṇas in dem Ahaṃkāra abhängig gedacht wird, kann man einen mechanischen Determinismus constatiren. Da aber die Sāṃkhya-Philosophie in allgemein-indischer Anschauungsweise das Individuum für seine Werke verantwortlich macht und Anforderungen stellt, deren Erfüllung die Willensfreiheit voraussetzt, so stehen wir hier vor einem ungelösten Widerspruch. S. Ph. 248—252.

§ 4. Das Manas oder der innere Sinn. Das Wirkungsgebiet des Manas ist in dem Sāṃkhya-System enger begrenzt als sonst in der indischen Philosophie. Abgesehen davon, dass dem Manas die Functionen des Wünschens und des zweifelnden Überlegens (*saṃkalpa-vikalpau*) zugeschrieben werden, ist es in der Sāṃkhya-Philosophie ein an sich indifferentes Centralorgan, das seinen jeweiligen Character den Functionen der äusseren Sinne verdankt, denen es sich angleicht. Es vermittelt auf diese Weise die von den äusseren Sinnen dargebotenen Objecte dem Ahaṃkāra und der Buddhi. Dass verschiedene Empfindungen nicht gleichzeitig entstehen, wird als ein Beweis dafür angesehen, dass das Manas nicht den ganzen Körper erfüllen kann, sondern eine geringe (jedoch nicht atomistische) Grösse besitzen muss. S. Ph. 252, 253.

§ 5. Das innere Organ als Einheit. Wie wir gesehen haben, gelten

Buddhi, Ahaṃkāra und Manas als besondere materielle Principien mit verschiedener Functionsweise; trotzdem werden diese drei inneren Organe — wahrscheinlich unter dem Einfluss der Vedānta-Anschauungen — in den Sāṃkhya-Texten häufig als ein einheitliches Innenorgan (*antaḥkaraṇa*) behandelt, gewöhnlich aber nur dann, wenn ihre materielle Natur und ihre Verschiedenheit von der Seele betont werden soll. Das Gesamt-Innenorgan des Sāṃkhya-Systems besitzt alle die Qualitäten, die anderweitig (z. B. in der Vaiśeṣika-Nyāya-Philosophie) der Seele zugeschrieben werden; es entspricht wegen seiner Functionen und seiner ungeistigen Beschaffenheit vollkommen dem Nervensystem. Als eine Wesensäusserung des Gesamt-Innenorgans wird in dem Sāṃkhya-System das Atmen betrachtet. Nach allgemein-indischer Annahme durchdringt der Atem, der als das Lebensprincip gilt, den ganzen Körper in fünf verschiedenen Formen (*prāṇa, apāna, samāna, udāna, vyāna*), die unter dem Gattungsnamen *prāṇa* zusammengefasst werden; über die Wirkungsgebiete dieser fünf »Lebenshauche« handelt in der Litteratur unseres Systems am ausführlichsten Sāṃkhya-tattva-kaumudī zu Kārikā 29. Der Atem in dem eben angeführten collectivischen Sinne erhält und ernährt aber nicht nur den ganzen Organismus, sondern ist auch nach der Sāṃkhya-Lehre »unter der Leitung der mit ihm verbundenen Seele« das den Körper bildende Princip. Mit dem Worte »Leitung« (*adhiṣṭhāna*) soll jedoch lediglich gesagt sein, dass der Körper durch den Atem im Interesse der Seele gebildet wird. Diese »Verbindung« der Seele mit dem Atem als dem deutlichsten Merkmal animalischen Lebens werden wir VIII § 4 als die Hauptursache kennen lernen, aus der die für sich seiende Seele zur empirischen Seele wird. S. Ph. 253—257.

§ 6. Die äusseren Sinne, *indriya* »Vermögen, Kräfte« genannt und zehn an der Zahl, bestimmen in jedem Augenblick die Wirksamkeit des inneren Sinnes, können aber andererseits ohne Verbindung mit ihm nicht functioniren. Sie zerfallen in die fünf Wahrnehmungssinne (*buddhīndriya*) Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Gefühl (oder Tastsinn) und in die fünf Thatsinne (*karmendriya*) Reden, Greifen, Gehen, Entleeren und Zeugen. Sie sind etwas übersinnliches (*atīndriya*), aus ihren Functionen zu erschliessendes und nicht mit den sichtbaren Organen zu verwechseln, in denen sie ihren Sitz haben. Unter den Functionen (*vṛtti*) hat man sich ein Hinauswachsen (*sarpaṇa*) der Sinne aus ihren körperlichen Sitzen gedacht und ihren Ursprung in dem Individuum, nicht in einem von Aussen kommenden Reiz gesucht. S. Ph. 257—261.

§ 7. Die dreizehn Organe als Gesamtheit. Die zehn äusseren Sinne werden mit Thoren verglichen, die alles hineinlassen, was hinein will; die drei inneren Organe mit Thorhütern, welche nicht nur die Thore öffnen und schliessen, sondern auch die hineingelangenden Wahrnehmungen und Empfindungen controllieren und ordnen. Die Thätigkeit der ersteren ist auf die Gegenwart beschränkt, während die letzteren sich ebenso auch mit der Vergangenheit und Zukunft beschäftigen. Im übrigen aber sind sich alle dreizehn Organe insofern gleich, als sie aus einer gemeinsamen Ursache, d. h. wegen der Entfaltung der nachwirkenden Kraft der Werke, in Thätigkeit treten und zu einem gemeinsamen Zwecke wirken, d. h. um der Seele zur Erreichung ihrer Ziele, des Genusses und der Erlösung, zu verhelfen. Die Wirksamkeit sämtlicher Organe erfolgt spontan ohne eine bewusste Leitung; aber sie ergänzen und unterstützen sich trotzdem gegenseitig, als ob sie auf Verabredung und unter Kenntnis des gegenseitigen Vorhabens handelten. Gewöhnlich folgen die Functionen der einzelnen Organe auf einander, indem zuerst die äusseren Sinne in Thätigkeit treten, darauf das Manas, dann der Ahaṃkāra

und schliesslich die Buddhi; doch kommt es vor, dass die Functionen der dreizehn Organe, resp. wenn es sich nicht um sinnlich wahrnehmbare Dinge handelt, der drei inneren Organe gleichzeitig eintreten. (Nach der abweichenden Lehre der Vaiśeṣika-Philosophie liegt in solchen Fällen nur eine scheinbare Gleichzeitigkeit, in der That aber ein sehr schnelles Nacheinander vor). — Die sämtlichen Organe bilden nicht nur wegen ihres gemeinsamen Zweckes eine Einheit, sondern auch wegen der Gleichheit ihrer natürlichen Beschaffenheit; denn sie alle werden durch physische Ernährung erhalten und gestärkt. Speise und Trank enthalten Bestandteile, die den Substanzen der Organe homogen sind. S. Ph. 261—265.

§ 8. Der feine oder innere Körper. Aus den dreizehn Organen zusammen mit der ihnen Halt verleihenden Basis, nämlich den fünf feinen Elementen, wird der innere Körper gebildet, der gewöhnlich den Namen *liṅga(-deha* oder *-śarīra)* führt. Er heisst »characteristisches Merkmal« deshalb, weil er Wesen und Character des Individuums bestimmt; denn da nach der Sāṃkhya-Philosophie keine qualitative Verschiedenheit zwischen den Seelen besteht, so ist der innere Körper das Princip der Persönlichkeit und der Identität der Person in den zahllosen Existenzen. Nicht die Seele, sondern der innere Körper ist gut oder schlecht, weise oder thöricht u. s. w.; in ihm haftet die moralische Verantwortlichkeit, auf der die Metempsychose beruht. Da er die Seele auf ihrer Wanderung aus einem groben Leib in den andern begleitet, so kann er die verschiedenartigsten Formen annehmen und bald ein Gott, bald ein Mensch, ein Tier oder ein Baum werden, damit die Seele den angemessenen Lohn der ihr aufgebürdeten Werke empfange. Der innere Körper bildet sich am Beginn eines Weltalters und währt, bis die erlösende Erkenntnis oder die Weltauflösung eintritt; aber nur die Erlösung der Seele bewirkt, dass der innere Körper für immer sich in der Urmaterie auflöst; für alle diejenigen Seelen, die bei der Reabsorption des Universums noch nicht erlöst sind, entsteht er zu Anfang der folgenden Weltperiode aufs neue.

Der innere Körper bewirkt nicht nur die Metempsychose, sondern auch die Empfindung, für deren Zustandekommen freilich die Vereinigung mit einem groben Leibe notwendig ist. Da es das Wesen des inneren Körpers ist, Schmerzen hervorzubringen, so dauert der Schmerz so lange, als der innere Körper sich auf seiner Wanderung befindet.

Wenn auch die Buddhi der eigentliche Sitz der von allen Empfindungen, Wahrnehmungen und Erfahrungen hinterlassenen Eindrücke und der auf diesen beruhenden Dispositionen (*saṃskāra, vāsanā*) ist, so wirken doch alle Organe bei der Hervorbringung derselben mit; und ferner sind diese Dispositionen, die ebenso wenig wie das Weltdasein einen Anfang haben, für die Individualität von solcher Bedeutung, dass sie mit Recht als Attribute des inneren Körpers zu betrachten sind. Die Saṃskāras, durch die ausser dem Gedächtnis auch der Instinkt, die Triebe, Gewohnheiten, Fähigkeiten und Talente bedingt sind, können lange — oft während vieler Existenzen — schlummern, bis sie, durch ein Ereignis angeregt, lebendig werden und die für ihre Bethätigung geeigneten Bedingungen finden; bis dahin ist sich Niemand ihrer bewusst. Unter allen Dispositionen, die natürlich bei jedem Individuum unendlich zahlreich und mannigfaltig sind, ist die verhängnisvollste die einem jeden Wesen angeborene Anlage zum Nichtwissen (*avidyā-saṃskāra*), d. h. zur Verwechselung von Geist und Materie. S. Ph. 265—272.

§ 9. Der grobe Körper. Die Verbindung des sichtbaren vergänglichen Leibes (*sthūla-deha, -śarīra*), dessen Gattung in jedem einzelnen Fall durch die nachwirkende Kraft der Werke bestimmt wird, mit dem inneren Körper und der Seele heisst Leben, ihre Trennung Tod. Jedes Leben währt

so lange, bis diejenigen Werke, deren Frucht begonnen hat zu reifen (*prārabdha*), vollkommen gesühnt sind. Über die Vorstellungen von der Entwickelung des groben Körpers im Mutterleibe s. Sāṃkhya-tattva-kaumudī zu Kārikā 43. Unser System lehrt ebenso wie die Vaiśeṣika-Nyāya-Philosophie, dass der grobe Körper lediglich aus dem Element Erde bestehe, während er nach anderen Anschauungen aus mehreren Elementen verschiedener Anzahl gebildet ist. S. Ph. 272—274.

§ 10. Die Zustände. A. Die regelmässig wechselnden Zustände, Wachen und Schlafen. In dem ersteren bethätigen sich Sattva und Rajas, in dem letzteren herrscht das Tamas; beide Zustände beeinflussen nicht die Natur der Seele, sondern nur die der inneren Organe und der Sinne. Wachen ist der Zustand, in dem die inneren Organe durch sinnliche Wahrnehmung die Objecte ihrer Thätigkeit empfangen; Schlafen zerfällt in Traumschlaf (*svapna*) und Tiefschlaf (*suṣupti*). Während des Traumschlafs werden die inneren Organe ebenso wie im wachen Zustande durch Objecte alterirt, aber mit dem Unterschiede, dass ihre Functionen nicht durch Sinneswahrnehmung, sondern nur durch die in der Buddhi ruhenden Eindrücke angeregt werden. Traumbilder sind also, weil auf inneren Affectionen beruhend, nicht absolut unwirklich wie Undinge, sondern nur nicht in demselben Sinne wirklich wie die im Wachen gesehenen, in objectiver Realität existirenden Dinge. Der Tiefschlaf ist die Negation aller Affectionen der inneren Organe, d. h. der Zustand völliger Bewusstlosigkeit, während dessen auch die in der Buddhi vorhandenen Saṃskāras sich nicht bethätigen können. Im Tiefschlaf befindet sich die Seele vorübergehend in demselben Zustand wie in der Erlösung nach dem Tode; denn sie ist zur Zeit des Tiefschlafs vollkommen ungebunden und schmerzfrei. Das gleiche gilt auch von zwei abnormen, nur ausnahmsweise zu beobachtenden Zuständen, von der Ohnmacht und der bis zur Bewusstlosigkeit gesteigerten Versenkung.

B. Die individuellen Daseinszustände (*bhāva*), acht an der Zahl, Tugend und Lasterhaftigkeit u. s. w., sind bereits in diesem Capitel am Schluss von § 2 erwähnt worden. Sie sind gewöhnlich erworben (*vaikṛta*), aber sie können auch — die vier erstrebenswerten Zustände allerdings sehr selten, wie bei Kapila, der mit ihrem vollen Besitz geboren wurde — ursprünglich (*sāṃsiddhika*) oder natürlich (*prākṛtika*) sein. Doch gilt dieser Unterschied nur, wenn man allein das gegenwärtige Leben ins Auge fasst; im höheren Sinne besteht er nicht, da auch die sogenannten angeborenen Zustände durch das Verdienst oder die Schuld früherer Existenzen erworben werden.

C. Die Zustände der verschiedenartigen Entfernung von dem höchsten Ziel. Unter dem Namen *pratyaya-sarga* »intellectuelle Schöpfung« — im Gegensatz zum *bhūta-* oder *bhautika-sarga* (s. oben § 1) — wird die Stufenleiter Irrtum (*viparyaya*), Unvermögen (*aśakti*), Befriedigung (*tuṣṭi*) und Vollkommenheit (*siddhi*) zusammengefasst. Unter »Unvermögen« wurde dabei ursprünglich die durch den Irrtum bedingte Unfähigkeit zur Meditation verstanden; »Befriedigung« bedeutet das durch Meditation und Weltentsagung bedingte Glücksgefühl. Die Lehre von diesen vier Zuständen hat zu einer höchst absonderlichen Classificirung geführt, durch die sich für den Irrtum nicht weniger als 62, für das Unvermögen 28, für die Befriedigung 9 und für die Vollkommenheit 8 verschiedene Formen ergaben. Diese Unterarten sind ferner mit wunderlichen Bezeichnungen benannt, von denen die für die einzelnen Formen der Befriedigung und Vollkommenheit gewählten grösstenteils Beziehungen zu den Begriffen Wasser, Flut und Überfahrt haben und deshalb wahrscheinlich im Zusammenhang mit dem bei den Buddhisten be-

liebten Bilde von der Überfahrt über den Ocean des Saṃsāra in den Hafen des Nirvāṇa stehen. Ich verweise wegen der Einzelheiten auf S. Ph. und meine Übersetzungen der Sāṃkhya-Texte und möchte hier nur die folgenden zwei Punkte herausheben. Der Irrtum wird in fünf Hauptarten zerlegt, die begrifflich für unser System von Bedeutung sind: *avidyā* »Nichtwissen«, d. h. Verwechselung und Vermengung von Geist und Materie, *asmitā* »Subjectivismus«, d. h. der Wahn der Götter, dass ihre übernatürlichen Kräfte ihrem Selbst angehörig und unvergänglich seien, *rāga* »Verlangen nach sinnlichen Genüssen«, *dveṣa* »Abneigung gegen die Hindernisse des Sinnengenusses«, *abhiniveśa* »Furcht vor Tod und Gefahr, das Hängen am Leben«. Unter den Begriff des Unvermögens fallen nach unseren Texten die Defecte der Sinnesorgane und die den einzelnen Formen der Befriedigung und Vollkommenheit entgegengesetzten Zustände, resp. die Störungen jener Zustände. S. Ph. 274—284.

§ 11. (Anhang zu VI und VII). Die Materie als einheitlicher Begriff. Die als Einheit betrachtete materielle Welt besitzt zwei characteristische Qualitäten: Raum und Zeit, die im metaphysischen Sinne für ewig und allgegenwärtig erklärt werden. (Der Vedānta lässt den Raum aus dem Ātman entstanden sein; nach der Vaiśeṣika-Nyāya-Philosophie sind Zeit und Raum ewige Substanzen). Da in der empirischen Welt Raum und Zeit als begrenzt erscheinen, so werden sie in dieser Eigenschaft anders beurteilt, nämlich als der durch die körperlichen Dinge, resp. durch die Bewegungen der Himmelsgestirne bestimmte Äther.

Gewöhnlich wird die Materie als ein Ganzes im Gegensatze zu den Seelen behandelt; ihr Verhältnis zu diesen ist das des Besitzes zu dem Besitzer (*sva-svāmi-bhāva*) oder des Genossenen zu dem Geniesser (*bhogya-bhoktṛ-bhāva*). Dieser Zusammenhang, der von Ewigkeit her besteht, aber mit Bezug auf jede einzelne Seele gelöst werden kann, beruht in letzter Instanz auf der Nichtunterscheidung von Geist und Materie. Da nun aber diese Nichtunterscheidung ebenso wie die erlösende Unterscheidung nicht der Seele, sondern der Buddhi angehört und da die Buddhi Materie ist, so wird die Materie als die Fesslerin und Befreierin der Seelen bezeichnet und dafür verantwortlich gemacht, dass die gebundenen Seelen noch nicht erlöst sind. Die Aufhebung des Zusammenhangs zwischen den Seelen und der Materie liegt ebensowohl im Interesse der letzteren; denn der Schmerz in seiner objectiven Realität ruht in dem materiellen Innenorgan, und nur ein Reflex des Schmerzes fällt in den Spiegel der Seele.

Das ganze Sāṃkhya-System ist auf die Lehre der absoluten Wesensverschiedenheit von Seele und Materie gegründet, die sich nur insofern gleich sind, als sie beide keinen Anfang und kein Ende haben. Die Seelen sind ewig unveränderlich (*kūṭastha-nitya*), die Materie ist ewig der Veränderung unterworfen (*pariṇāmi-nitya*). Die Verschiedenheit beider ist näher in Sāṃkhya-kārikā 11 beschrieben; vgl. auch unten VIII § 2. S. Ph. 285—290.

VIII. PSYCHOLOGIE.

§ 1. Beweise für die Existenz der Seele. Obschon das Dasein der Seele (*ātman*, *puṃs*, *puruṣa*) von niemand bestritten wird und durch sich selbst evident (*svataḥ siddha*, *svayaṃprakāśa*) ist, finden sich in den Sāṃkhya-Texten doch folgende Beweise dafür. 1) Wenn es keine Seele gäbe, so wäre das Ichbewusstsein und besonders die Vorstellung »Ich erkenne« unmöglich, ebenso wie der Schatten ohne den Schatten werfenden Gegenstand oder das

Bild ohne seine Grundlage. 2) Weil alles zusammengesetzte zum Zwecke eines andern da ist und alles materielle zusammengesetzt ist, muss es etwas unzusammengesetztes und mithin von allem materiellen verschiedenes geben; sonst würde man einen regressus in infinitum erhalten. 3) Die zweckmässigen Entfaltungen und Verbindungen der Materie würden unerklärlich sein, wenn die ganze ungeistige Materie nicht von einem geistigen Princip regiert würde. Dieses geistige Princip ist nach dem Sāṃkhya-System die Gesamtheit der Seelen, die nicht etwa durch bewussten Willen, sondern in rein mechanischer Weise durch ihr blosses Vorhandensein auf die Seelen einwirken. 4) Da die inneren Organe die Freude, den Schmerz u. s. w. als etwas ihnen wesentlich angehöriges besitzen, mithin empfundenes Object sind, so können sie nicht empfindendes Subject sein, weil ein und dasselbe Ding nicht zugleich Subject und Object sein kann (vgl. III § 4). Das demnach zu erschliessende Subject ist die Seele. S. Ph. 294—296.

§ 2. Das Wesen der Seele an sich. Die absolute, an sich seiende (*kevala*) Seele wird definirt als Geist (*cit, citi, cetana, caitanya*, auch »Licht« *prakāśa* genannt), d. h. als reines, objectloses, sich selbständig nicht zu bethätigen vermögendes Denken (*cin-mātra*). Die Seele besitzt keinerlei Attribute und Qualitäten; was von ihr ausgesagt werden kann, ist ausschliesslich negativer Natur. Sie hat keinen Anfang und kein Ende (ein Grundsatz, mit dem die Vorstellung der Unsterblichkeit im volkstümlichen Sinne, d. h. der ewigen bewussten Fortdauer, nichts zu thun hat); sie besteht nicht aus Teilen und ist schon deshalb unvergänglich. Da alles aus Teilen zusammengesetzte von begrenzter Ausdehnung (*madhyama-* oder *paricchinna-parimāṇa*) ist, so musste die Seele entweder für unendlich klein oder unendlich gross erklärt werden; denn zu der Vorstellung von der Raumlosigkeit des an sich seienden ist man in Indien nicht vorgeschritten. Innerhalb der Sāṃkhya-Schule hat zuerst die Anschauung geherrscht, dass die Seele unendlich klein sei, wie sich aus einem Fragment Pañcaśikha's ergiebt, in dem die Seele *aṇu-mātra* genannt wird. Obwohl diese Theorie über die Grösse der Seele vortrefflich zu der Sāṃkhya-Lehre von der unzähligen Menge individueller Seelen und überhaupt in den Zusammenhang unseres Systems passt, ist sie doch schon vor dem 5. Jahrhundert n. Chr. aufgegeben worden; denn ausser Pañcaśikha erklären alle Sāṃkhya-Lehrer von Īśvarakṛṣṇa an — offenbar unter dem Einfluss der Vedānta-Philosophie — die Seele für allgegenwärtig oder unendlich gross (*vibhu, vyāpaka, parama-mahat*). Die Seele ist nach dem Sāṃkhya-System ferner bewegungslos (wodurch die volkstümliche Anschauung von ihrer Wanderung widerlegt wird), unveränderlich, absolut unthätig, d. h. willenlos, und unberührt von Freude, Schmerz und allen sonstigen Affectionen. Sie ist — mit einem Worte — ewig frei (*nitya-mukta*); man darf ihr also direkt weder ein Gebundensein noch ein Erlöstwerden zuschreiben. Die bekannte Lehre des Vedānta, dass die Wonne (*ānanda*) ebenso wie Sein und Denken zu dem Wesen der Seele gehöre, wird mit der Bemerkung zurückgewiesen, dass rein geistiges Wesen und Wonnenatur sich gegenseitig ausschliessen. Dass die Seele schliesslich zwar eine Substanz (*dravya*) aber immateriell ist, war schon früher erwähnt. Weil sie unproductiv (*a-prasava-dharmin*) ist und mithin nicht die Fähigkeit besitzt sich irgendwie zu entfalten, wird auch die Vedānta-Lehre, dass die Seele nicht nur causa efficiens, sondern auch causa materialis der Welt sei, abgelehnt. Trotz aller dieser Negationen ist der Begriff der Seele für das Sāṃkhya-System doch von der grössten Wichtigkeit, wie sich besonders aus § 5 unten ergeben wird. S. Ph. 296—302.

§ 3. Die Vielheit der Seelen. Einen der wichtigsten Unterschiede des Sāṃkhya von dem Vedānta-System bildet die Annahme einer unendlichen

Anzahl individueller Seelen. Diese Lehre wird begründet durch die verschiedene Verteilung von Geburt und Tod, durch die Verschiedenartigkeit der Handlungen, die zwar den inneren Organen angehören, aber auf die Seele übertragen werden, und durch die Mannigfaltigkeit der Wohnstätten, d. h. durch die Thatsache, dass die Seele in so verschiedenen Körpern, wie es die der Götter, Menschen und Tiere sind, wohnt und wirkt. S. Ph. 303, 304.

§ 4. Das Verhältnis der Seele zu den Organen, zum Leibe und zum Handeln. Die an sich seiende Seele wird zur empirischen (*jīva*) durch die Verbindung mit ihren Umkleidungen (*upādhi*), d. h. mit dem Innenorgan, den Sinnen, dem Körper und hauptsächlich dem Atem als dem Princip, das den Körper bildet und das Leben bedingt (vgl. VII § 5). Dieser Zusammenhang einer jeden Seele mit ihren Upādhis besteht von Ewigkeit her, wird nur während der Weltauflösung unterbrochen und währt bis zur Erreichung der unterscheidenden Erkenntnis. Obwohl die Seele Herr und Leiter ihrer Upādhis ist, weist sie, weil willenlos, ihnen doch nicht an, was sie thun sollen; und die Organe arbeiten für die Seele, ohne sich ihrer Thätigkeit bewusst zu sein, lediglich in Folge der blinden Triebe der Materie. Die Herrschaft und Leitung der Seele besteht einfach darin, dass diese durch ihr blosses Dasein die Organe zur Wirksamkeit anregt und mit ihrem Lichte erleuchtet. Wie aber die Sonne durch das Bescheinen der Erde keine Veränderung erleidet, so tritt auch die Seele nicht im geringsten aus ihrer Indifferenz heraus, wenn sie den Organismus durch das von ihr ausstrahlende Licht mit bewusstem Leben erfüllt. Eine wirkliche Verbindung der Seele mit den Organen und dem Leibe existirt also gar nicht, es gibt in Wahrheit gar keine empirische Seele, sondern unter dieser Bezeichnung ist nur der von der Seele durchleuchtete Complex der Upādhis zu verstehen. Die Seele selbst ist immerdar unabhängig von ihren Upādhis und deren Affectionen. Die Erkenntnis dieser Thatsache herbeizuführen ist die eigentliche Aufgabe der Sāṃkhya-Philosophie.

Dass auch die Werke nur in uneigentlichem Sinne der Seele zugeschrieben werden, wie Sieg und Niederlage dem König, ergibt sich schon aus dem eben gesagten. Die Seele ist unfähig zu jeglicher Thätigkeit, und das in Wirklichkeit handelnde Princip ist der Ahaṃkāra (s. VII § 3). Es scheint aber, als ob die Seele handle, weil der ungeistige Ahaṃkāra nur in Folge des belebenden Lichtes wirkt, das von der Seele aus auf ihn fällt, und weil der Ahaṃkāra den Wahn erzeugt, dass das Ich, die Seele das handelnde (und leidende) Subject sei. Die Werke, obwohl der Seele nur durch die Nichtunterscheidung aufgebürdet, gelten trotzdem als ihr Eigentum, durch das sie ein bestimmtes nur für sie wirkendes Innenorgan »erwirbt«. Da dieser sich durch sich selbst ewig erneuernde Besitz aber der Seele ohne eigenes Zuthun zu Teil wird, so trägt sie keine Verantwortung für die Werke und wird deshalb auch nicht durch Lohn oder Strafe betroffen. S. Ph. 305—309.

§ 5. Die Aufgabe der Seele. Welche Bedeutung die Seele für das empirische Dasein des Individuums hat, ist schon im vorigen Paragraphen angedeutet. Durch ihr Vorhandensein bewirkt die Seele nicht nur, dass die Organe in Thätigkeit treten, sondern sie bringt auch alle Functionen und Affectionen (*vṛtti*) der Organe zum Bewusstsein. Die durch die Sinne vermittelten Wahrnehmungen, die durch solche Wahrnehmungen im Verein mit der Erinnerung hervorgerufenen Schlussfolgerungen, Begierde, Abneigung, Freude, Schmerz und andere Leidenschaften, der durch sie angeregte und geleitete Wille, — kurz alles, was in unserem Innern vor sich geht, besteht in Veränderungen oder Modificationen (*vikāra*, *pariṇāma*) des Innenorgans, so dass dieses in jedem Augenblick eine andere Form annimmt. Diese be-

ständige Umgestaltung des Innenorgans ist nun im Princip nicht von den Veränderungen verschieden, die sich unablässig in der Aussenwelt vollziehen; alle inneren Vorgänge sind zunächst rein mechanische Alterationen der Materie und müssten als solche unbewusst bleiben, wenn die Seele nicht »vermöge ihrer Nähe« das Licht des Bewusstseins auf sie ergösse. Das in der Buddhi befindliche Sattva, das auch als lichtartig oder erleuchtend (*prakāśaka*) bezeichnet wird, ist hierzu durchaus unfähig; denn die Lichthaftigkeit des materiellen, ungeistigen Sattva ist nur geeignet und berufen, die mechanischen Wahrnehmungs- und Denkfunctionen (*jñāna-vṛtti*) hervorzubringen. Die davon grundverschiedene Lichthaftigkeit der Seele ist keine Eigenschaft — denn die Seele besitzt keine Qualitäten —, sondern das Licht ist die Seele selbst, d. h. es bildet ihr Wesen (*ātma-svarūpa*). Daraus folgt, dass die von der Seele ausgehende Erleuchtung des Innenorgans niemals eine Unterbrechung erfahren kann, mit anderen Worten: dass es keine unbewusst bleibenden inneren Vorgänge gibt. Das Gebiet des Unbewussten umfasst nach der Sāṃkhya-Philosophie lediglich die in der Buddhi ruhenden Eindrücke oder Dispositionen, die noch nicht zum Leben erweckt sind.

Die Sāṃkhya-Philosophie versteht unter der Seele nicht etwa eine wirklich leuchtende Substanz, sondern will den Ausdruck, dessen sie sich bedient, als einen metaphorischen aufgefasst wissen. In demselben Sinne, in welchem von dem Lichte der Seele gesprochen wird, gebrauchen unsere Texte noch ein anderes Bild; sie vergleichen nämlich die Seele auch mit einem Spiegel, in dem die inneren Organe reflectiren. Für beide Gleichnisse kommen dieselben technischen Ausdrücke *chāyā* und *pratibimba* »Abbild, Reflex« zur Verwendung; mit ihnen wird sowohl das von der Seele auf die inneren Organe fallende Licht als auch die Spiegelung der inneren Organe in der Seele bezeichnet. Wenn dieses vielbesprochene »Reflectiren« illusorisch (*mithyā*) genannt wird, soll damit nicht seine Existenz geleugnet werden, sondern nur gesagt sein, dass der Vorgang nicht das ist, was er zu sein scheint, nämlich eine Affection der Seele. — Da die Seele ohne Hilfe des Innenorgans nichts erkennen kann, so ist auch zur Erkenntnis der Seele selbst ein »Reflex« erforderlich. Das Innenorgan muss unter Ausschliessung alles andern ein Abbild der Seele in sich aufnehmen; wenn dies geschehen ist, so bringt die Seele diesen ihren Reflex und damit sich selbst zur bewussten Erkenntniss. S. Ph. 309—316.

IX. GEBUNDENSEIN UND ERLÖSUNG.

§ 1. Das Gebundensein und seine Ursache, die Nichtunterscheidung. Der Zustand des Gebundenseins (*bandha*) ist gleichbedeutend mit dem bewussten Leben; er ist die »Verbindung mit dem Schmerz«, unter welchen Begriff der Pessimismus der Sāṃkhya-Philosophie auch die Freuden rechnet (s. III § 2). Der Schmerz nun gehört, wie wir gesehen haben, nicht der Seele an, sondern dem inneren Organ, resp. dem feinen Körper; doch ist damit der Thatbestand nur halb erklärt. In unseren Texten wird ebenso oft geleugnet wie behauptet, dass die Seele gebunden sei, — ein anscheinender Widerspruch, der auf folgende Weise gelöst wird. Ein wirkliches (*pāramārthika*) Gebundensein der Seele, d. h. eine Verbindung mit dem Schmerz in objectiver Realität (*bimba*), existirt zwar nicht; aber der aus dem Innenorgan auf die Seele fallende Reflex des Schmerzes hat, ohne einen wirklichen Einfluss auf die Seele auszuüben, doch den Erfolg, dass durch ihn die natürliche Schmerzlosigkeit der Seele verdeckt wird. Wenn von dem Gebunden-

sein der Seele gesprochen wird, so ist damit gemeint, dass die Seele den in dem Körper befindlichen Schmerz zum Bewusstsein bringt. Diese Verbindung der Seele mit dem Schmerz, die das eigentliche Übel alles weltlichen Daseins ist, darf nicht als etwas der Seele wesentliches betrachtet werden; denn dann könnte diese Verbindung überhaupt nicht aufgehoben werden; auch wird sie nicht durch besondere Veranlassungen hervorgerufen, sondern einzig und allein durch die Nichtunterscheidung von Seele und Materie (gewöhnlich *aviveka* genannt). Jedermann ist zwar im Stande die grobe Materie von der Seele zu unterscheiden; aber ernste Anstrengungen sind erforderlich, um die Verschiedenheit der Seele von den materiellen inneren Organen, die Verschiedenheit der geistigen Natur der Seele von dem scheinbar geistigen Sattva zu erkennen, das in der Buddhi die Denkfunctionen (im weitesten Umfang des Wortes) hervorruft. Die Nichtunterscheidung ist mittelbar Ursache des Gebundenseins, weil sie alle Leidenschaften und Begierden erzeugt, die den Menschen an das weltliche Dasein binden, und somit auch das Handeln veranlasst; unmittelbar aber ist sie es nach der Sāṃkhya-Lehre dadurch, dass sie das Reflectiren der Functionen des Innenorgans, insbesondere also des Schmerzes, in der Seele bewirkt. Die bewusste Schmerzempfindung wird mithin als eine direkte Folge der Nichtunterscheidung betrachtet. — Die Nichtunterscheidung ist bedingt durch eine unheilvolle Disposition, die allen Wesen angeboren ist. Da diese Disposition die Nachwirkung der Nichtunterscheidung in dem vorangegangenen Leben ist, die ihrerseits wiederum aus der entsprechenden Disposition hervorgegangen sein muss u. s. f., so liegt hier eine Continuität ohne Anfang vor, ein regressus in infinitum, an dem in diesem Fall die Sāṃkhya-Philosophie keinen Anstoss genommen hat. S. Ph. 316—323.

§ 2. Die Erlösung und ihre Ursache, die Unterscheidung. Wenn die eben beschriebene Verbindung der Seele mit der Materie gelöst ist, so wird der Seele nicht etwa eine übernatürliche Kraft, Erkenntnis oder Wonne zu Teil. Die Erlösung (gewöhnlich *mukti*, *mokṣa* oder *apavarga* genannt) wird als das absolute Aufhören des Schmerzes oder als die Unmöglichkeit seiner Wiederkehr definirt. Sie besteht in der endgiltigen Isolirung (*kaivalya*) der Seele, d. h. darin, dass das schmerzvoll afficirte Innenorgan nicht mehr von dem Lichte der Seele beschienen wird. Wenn aber der Schmerz nicht mehr zum Bewusstsein gebracht wird, so gilt das gleiche natürlich auch von allen anderen Affectionen. Die Seele dauert also im Zustand der Erlösung zwar individuell fort, aber in absoluter Bewusstlosigkeit. Das ergiebt sich nicht nur aus dem Zusammenhange des Systems, sondern auch aus der ausdrücklichen Erklärung, dass schon bei Lebzeiten derselbe Zustand, wie in der Erlösung nach dem Tode, vorübergehend erreicht wird, nämlich während des tiefen traumlosen Schlafes, der Ohnmacht und der bis auf das höchste Maass gesteigerten Versenkung.

Um das höchste Ziel zu erreichen, gibt es nur ein Mittel. Dass weder weltliche noch rituelle Mittel geeignet sind die Erlösung herbeizuführen, haben wir bereits III § 2 gesehen; ebendaselbst § 3 sind auch die Anforderungen zur Sprache gekommen, welche die Sāṃkhya-Philosophie an denjenigen stellt, der nach dem erlösenden Wissen trachtet. Aber alles das sind nur Förderungsmittel, die oft angewendet werden, jedoch selten zum Ziel führen. Wie die Finsternis nur durch das Licht vertrieben wird, so kann auch die Nichtunterscheidung, auf der das Gebundensein beruht, allein durch die Unterscheidung beseitigt werden. Wenn die absolute Verschiedenheit der Seele von der Materie, d. h. von den inneren Organen, erkannt ist, so weiss man, dass die Seele ewig frei ist, dass Gebundensein und Erlösung der Materie angehören.

Ist die Seele durch diese Erkenntnis zum Fürsichsein (*svarūpe 'vasthāna, svarūpa-pratiṣṭhā*) gelangt, so löst sich das Innenorgan, das ihr bis zum Augenblicke der Befreiung angehörte, auf; der feine Körper, der bis dahin den Kreislauf der Existenzen bedingte, bildet sich zur Urmaterie zurück.

Die Erlösung bei Lebzeiten (s. IV § 2) ist die unmittelbare Vorstufe der wahren definitiven Erlösung (*videha-mukti*), die im Augenblick des Todes eintritt. Das Leiden der Welt, das in alle Ewigkeit fortdauert, vermag die bewusstlose Ruhe des Erlösten dann nicht mehr zu stören. S. Ph. 323—329.

B. YOGA.

I. GESCHICHTLICHES.

§ 1. Verhältnis des Yoga zum Sāṃkhya. Das Yoga-System gilt in der indischen Litteratur allgemein für eine Weiterbildung der atheistischen (*nirīśvara*) Sāṃkhya-Philosophie im theistischen (*seśvara*) Sinne. Die enge Verbindung der beiden Systeme wird durch das häufige Compositum *sāṃkhya-yoga* zum Ausdruck gebracht und auch oft in anderer Weise betont. Das Haupt-Lehrbuch des Yoga-Systems führt den Namen *sāṃkhya-pravacana* »ausführliche Darstellung des Sāṃkhya«, also denselben Namen, den man auch den späteren Sāṃkhyasūtras gegeben hat. Im Mahābhārata werden Sāṃkhya und Yoga geradezu als eins bezeichnet, und derjenige wird weise oder im Besitz der Wahrheit seiend genannt, der die Einheitlichkeit beider Lehren erfasst hat (*ekaṃ sāṃkhyaṃ ca yogaṃ ca yaḥ paśyati*)[1]. Diese Auffassung ist vollkommen berechtigt; denn mit Ausnahme der Gottesleugnung sind sämtliche Sāṃkhya-Anschauungen von Bedeutung in das Yoga-System übernommen worden: (ausser dem allgemein-indischen Glauben an die Ewigkeit des Weltdaseins, an die Metempsychose und an die Unverbrüchlichkeit des Gesetzes der Vergeltung) die speciellen Lehren in Erkenntnistheorie, Kosmologie, Physiologie und Psychologie, sowie die Sāṃkhya-Theorie, dass die Erlösung der Seele aus dem Kreislauf der Existenzen allein durch die unmittelbare Erkenntnis der Verschiedenheit von Geist und Materie zu erreichen sei. Auch ist die Erlösung in dem Yoga-System — wenigstens in der ursprünglichen unverfälschten Yoga-Lehre — nichts anderes als die nach der Sāṃkhya-Philosophie zu erstrebende Isolirung der Seele von der Materie, die Herbeiführung eines absolut bewusstlosen Zustandes jenseits des Weltdaseins; und ebenso in Übereinstimmung mit der Sāṃkhya-Lehre ist auch die Erreichung dieses Zieles nach der Yoga-Philosophie einem Jeden ohne Unterschied der Kaste oder des Standes möglich[2].

Wenn auch nicht alle einzelnen Sāṃkhya-Lehren in den Yoga-Texten entwickelt sind, so bilden sie doch in ihrer soeben beschriebenen Gesamtheit die Grundlage aller auf den Yoga bezüglichen Ausführungen; das Sāṃkhya wird eben in der Hauptsache als bekannt vorausgesetzt. Andererseits wurden auch die Lehren, durch die der Begründer des Yoga-Systems die Sāṃkhya-Philosophie weiter ausgestaltet hat, — mit Ausnahme der wenigen in Capitel IV zu behandelnden Anschauungen — von den Anhängern des Sāṃkhya in ihr System übernommen. Meine Darstellung des Yoga-Systems (in III und IV) habe ich also einfach auf dasjenige zu beschränken, was nicht in dem vorangehenden Aufsatz als Sāṃkhya-Lehre zur Sprache gekommen ist.

Das Characteristische des Yoga-Systems beruht in der Verwendung einer Anzahl vom Sprachgebrauch der Sāṃkhyas abweichender termini technici

(z. B. *citta* statt *buddhi*),[1] hauptsächlich aber in der Lehre von der Technik der Contemplation und in der hohen Wertschätzung äusserlicher Hilfsmittel[3], in der Lehre von den wunderbaren, durch die Versenkung zu gewinnenden Kräften und schliesslich darin, dass seit den Zeiten der Begründung des eigentlichen Systems (vgl. die 5 *yama* unten III § 2) der Yoga eine Betonung der moralischen Seite bezweckte, die im Sāṃkhya-System keinen Platz gefunden hat. In der Bhagavadgītā (besonders im dritten und fünften Gesang) ist *yoga* geradezu die Lehre vom pflichtgemässen Handeln, *sāṃkhya* die abstracte Theorie der richtigen Erkenntnis.

Unter den bisherigen Darstellungen der Yoga-Philosophie[4] seien die von RĀJENDRALĀLA MITRA[5] und PAUL MARKUS[6] hervorgehoben. Die letztere, die sich auf die rein philosophische Seite des Systems beschränkt, ist eine verdienstliche Arbeit über diesen Teil des Yoga; von dem eigentlichen Wesen des Systems aber, in welchem das practische Element auf das engste mit dem philosophischen verschmolzen ist, gewährt die Schrift keine rechte Vorstellung. Was MARKUS bietet, ist infolge der genannten Beschränkung zum grössten Teil eine Darstellung und philosophische Beleuchtung von Sāṃkhya-Lehren.

1 Mbh. XII, 11347 [Adhy. 307, v. 20], 11678 [Adhy. 318, v. 4], Bhag. V, 5; s. auch u. a. Mbh. XII, 11461 [Adhy. 309, v. 44]: *yad eva śāstraṃ Sāṃkhyoktaṃ, Yogadarśanam eva tat*, und HOLTZMANN, Mahābhārata IV, 107. — 2 Mbh. XII, 8801 [Adhy. 240, v. 34], XIV, 593 [Adhy. 19, v. 62]. — 3 Bhag. III, 3: *jñāna-yogena Sāṃkhyānāṃ, karma-yogena Yoginām.* — 4 N. C. PAUL (d. h. NAVĪNACHANDRAPĀLA), A treatise on the Yoga philosophy (Benares 1851, [2] Bombay 1888); GOLDSTÜCKER, Literary Remains I, 320—328. TAYLOR's Summary of Patanjali Sūtra in »The Yoga Philosophy« (Bombay 1882) ist mir nur durch das Citat in HERMANN WALTER's Übersetzung der Haṭhayogapradīpikā p. XI bekannt. — 5 In der ausführlichen Einleitung zur Ausgabe und Übersetzung der Yogasūtras (Bibl. Ind., Calcutta 1883). — 6 Die Yoga-Philosophie nach dem Rājamārtaṇḍa dargestellt. Leipziger Doktordissertation (Halle a. S. 1886).

§ 2. **Der Begriff des Yoga und seine Herkunft.** Die Anschauungen, die den Yoga hauptsächlich von dem Inhalt der Sāṃkhya-Philosophie unterscheiden, lassen sich in ihren Ursprüngen auf die älteste Zeit indogermanischer Vergangenheit zurückführen, auf die Periode der Wildheit, aus welcher durch Heranziehung des von der Ethnologie gebotenen Materials neuerdings namentlich OLDENBERG in seiner »Religion des Veda« so überraschende Aufschlüsse gewonnen hat. Nach der Analogie der heutigen wilden Völker dürfen wir mit Gewissheit jener Urzeit den Glauben zuschreiben, dass durch asketische Übungen die Fähigkeit, mit der Geisterwelt zu verkehren und den natürlichen Lauf der Dinge in wunderbarer Weise zu ändern, gewonnen werden könne. Im alten Indien wurde die Askese bekanntlich *tapas* genannt. Das Wort bedeutete zunächst »Hitze, Glut, Erhitzung« im eigentlichsten Sinne, dann »das durch Kasteiungen hervorgerufene Schwitzen« und »der auf diese Weise erzeugte Zustand innerer Erhitzung, d. h. Ekstase«. Wie noch heute die Zauberer bei den Indianer- und Negervölkern verfahren, so bereiteten sich auch die Somaopferer nach dem altindischen Ritual durch langes Fasten zu ihrem Werke vor, indem sie sich, mit dunklen Tierfellen bekleidet und »in stammelnder Sprache redend«, neben dem Zauberfeuer aufhielten[1]. Dass das Wort *tapas* in den übertragenen Bedeutungen sich erst in jüngeren Liedern des Rigveda findet, beweist nichts gegen das hohe Alter der angeführten Begriffe und ihrer praktischen Verwertung; denn der Gedankenkreis des Rigveda hat wenig Berührungspunkte mit asketischen Übungen. Häufiger begegnet uns das Tapas im Yajur- und Atharvaveda und viel öfter in der Litteratur der Brāhmaṇas und Upaniṣads. Da hier das Tapas als eine kosmogonische Potenz gilt, durch die der Weltenschöpfer die Wesen und Dinge hervorbringt,

so ist klar, dass der Askese schon damals keine geringere Macht zugeschrieben wurde, wie in der klassischen Sanskritlitteratur, in der uns die Asketen als allmächtige Zauberer entgegentreten. Während ursprünglich der ekstatische Zustand, in dem der Mensch sich in höhere Sphären zu erheben glaubt, hauptsächlich durch Fasten und andere Kasteiungen erstrebt wurde, verlegte man bei der fortschreitenden Verinnerlichung des geistigen Lebens in Indien den Schwerpunkt immer mehr auf die Meditation und Versenkung. Damit wuchs der Begriff des Yoga (etymologisch »Anschirrung«, d. h. Anspannung der geistigen Kräfte durch Concentration des Denkens auf einen bestimmten Punkt) aus dem des Tapas heraus. Das Tapas oder die leibliche Askese wurde zu einem Hilfsmittel zur Förderung des Yoga oder der geistigen Askese, wenn auch naturgemäss die beiden Begriffe nicht immer von einander geschieden sind. Das Wort *yoga* tritt in der angegebenen Bedeutung erst beträchtlich später auf als *tapas*. Aber das Alter des eigentlichen Yoga darf deshalb nicht unterschätzt werden; denn neuere Untersuchungen haben gelehrt, dass der Buddhismus nicht allein von dem theoretischen Sāṃkhya, sondern auch von der praktischen Yoga-Lehre ausgegangen ist, der Buddha eine Reihe von Begriffen entlehnt hat[2]. Anhänger der Yoga-Lehre sind auch bereits im Brahmajāla Sutta erwähnt[3].

GOUGH[4] sucht die Entstehung der Yoga-Praxis auf den Einfluss der rohen Völkerschaften zurückzuführen, mit denen die eingewanderten Arier verschmolzen, und beruft sich dabei auf TYLOR's Primitive Culture I, 277, wo ausgeführt ist, dass bei wilden Völkern die durch Meditation, Fasten, Narkotisirung, Erregung oder Krankheit hervorgerufene Ekstase ein in hoher Wertschätzung gehaltener Zustand sei. Ich brauche nach dem eben Gesagten diesen Gedanken keiner eingehenderen Erwägung mehr zu unterziehen; denn was GOUGH für eine Entlehnung in historischer Zeit hält, ist in der That ein Erbteil aus dem grauesten Altertum des indogermanischen Stammes.

Wenn RĀJENDRALĀLA MITRA[5] meint, dass in Indien das Object der Versenkung natürlich zuerst die Gottheit in dieser oder jener Form gewesen sei, so ist das eine unbewiesene und meines Erachtens unrichtige Annahme, gegen welche die Geschichte des Yoga (s. unten IV § 1) spricht. Nach der technischen Erklärung[6] ist *yoga* »die Unterdrückung der Functionen des Denkorgans« — d. h. derjenigen Functionen, die auf den Einflüssen der Aussenwelt beruhen —, oder positiv gewendet »die Beschäftigung mit einem einzigen Princip« (*eka-tattvā-'bhyāsa*)[7], unter dem zuerst und vorzugsweise der Ātman verstanden wurde. — Vereinzelt wird das Wort *yoga* auch im Sinne von *yogin* »Anhänger des Yoga-Systems« gebraucht[8].

[1] OLDENBERG, Religion des Veda 401—407 u. sonst, Deutsche Rundschau XXII 211. — [2] KB. I, 470 ff., JACOBI, Nachr. der Gött. Ges. d. Wiss. 1896, 45 ff. — [3] S. Ph. 6, Anm. — [4] Philosophy of the Upanishads 18, 19. — [5] Yoga Aphorisms p. XII. — [6] Yogasūtra I, 2; Vyāsa macht in seinem Commentar darauf aufmerksam, dass *sarva* nicht in dem Compositum *citta-vṛtti-nirodha* enthalten ist. — [7] Yogas. I, 32. — [8] BRW. s. v. 1, 2.

§ 3. Die ältesten Erwähnungen von Yoga-Lehren in der brahmanischen Litteratur. Hier scheint der Yoga zum ersten Male Taitt. Up. II, 4 in dem Satze *yoga ātmā* »Concentration ist sein (des Erkennenden) Leib« genannt zu sein; eigentliche Yoga-Lehren aber begegnen uns erst in der zweiten Schicht der Upaniṣads, und zwar in den nämlichen Werken, in denen wir auch die ältesten Anführungen von Sāṃkhya-Lehren vorfinden[1], wie sich jetzt mit Leichtigkeit aus JACOB's Concordance to the principal Upanishads ersehen lässt; d. h. in der Kaṭha, Maitrī und Śvetāśvatara Upaniṣad. In dem (allerdings wohl später hinzugefügten[2]) Schlussverse der Kaṭh. Up. ist schon

die gesamte Yoga-Praxis (*yoga-vidhiṃ ca kṛtsnam*) als bekannt vorausgesetzt, und Maitr. Up. VI, 18—30 wird sie von dem weisen Śākāyanya dem König Bṛhadratha schon fast ebenso und mit denselben technischen Ausdrücken beschrieben wie im System. Die Übereinstimmung erstreckt sich hier auf eine ganze Reihe bemerkenswerter Einzelheiten; an Stelle der bekannten acht Bestandteile (*aṅga*) der Yoga-Praxis werden jedoch Maitr. Up. VI, 18 nur erst sechs genannt, von denen fünf (*prāṇāyāma, pratyāhāra, dhyāna, dhāraṇā, samādhi*) im System wiederkehren, während anstatt der späteren drei: *yama, niyama* und *āsana* die Reflexion (*tarka*) erscheint. Wenn auch dieser Teil der Maitr. Up. jünger ist als die fünf ersten Bücher, so beweist doch die geringere Anzahl der *yogāṅga*, dass auch er noch älter sein muss als die Yogasūtras. — Characteristisch für die Behandlung des Yoga in den eben genannten Upaniṣads ist die Vermengung mit vedāntistischen und mythologischen Anschauungen, die dann auch in der ganzen späteren Litteratur, soweit sie nicht streng systematisch ist, üblich bleibt. — Zu den ältesten Stellen über den Yoga dürfen wir auch Āpastamba Dharmasūtra I, 23, 5, 6 rechnen.

Im Mbh. (XII, 13711 [Adhy. 351, v. 75]) wird die Yoga-Lehre als uralt (*sanātana*) neben dem Sāṃkhya bezeichnet. Pāṇini lehrt schon die Bildung des Wortes *yogin*[3], doch dürfte das Vorkommen dieses Wortes Maitr. Up. VI, 10 und VII, 1 (an letzterer Stelle *yogīśvara*) uns wohl in noch frühere Zeit hinaufführen.

In den Bereich des Mythus gehören verschiedene angebliche alte Yoga-Lehrer. Es ist bekannt, dass die Entstehung der Lehre in Indien auf Viṣṇu und häufiger auf Śiva zurückgeführt wird[4], und dass der letztere insbesondere als der Begründer der Yoga-Praxis, resp. des Haṭhayoga gilt[5], wie denn auch mehrere moderne Werke über den Gegenstand dem Śiva zugeschrieben werden[6]. In der Bhagavadgītā IV, 1, 2 sagt Kṛṣṇa, er habe die Yoga-Lehre dem Vivasvat, dieser dem Manu und dieser dem Ikṣvāku mitgeteilt; so seien die »königlichen Weisen« (*rājarṣi*) zu ihrer Kenntnis gelangt. Auf diesen Zusatz[7] möchte ich besonderes Gewicht legen, weil ich geneigt bin, die Entstehung des nächstverwandten Sāṃkhya-Systems ausserhalb der Brahmanenkaste, d. h. im Kreise der Kṣatriyas, zu suchen. Mythisch sind als Yoga-Lehrer ferner Śukra[8] und Yājñavalkya[9]. Alle diese Angaben aber zeigen, in welchem Umfange sich die Erinnerung an das hohe Alter des Yoga in Indien erhalten hat.

[1] S. Ph. 21, 22. — [2] WHITNEY, Translation of the Kaṭha Upanishad, Transactions of the Am. Phil. Ass. XXI, 112. — [3] WL. [2] 256. — [4] Die Mbh.-Stellen s. bei HOLTZMANN IV, 110. — [5] Unter der Bezeichnung *ādinātha* in der Haṭhayogapradīpikā I, 1. — [6] HALL, Contrib. 13, 14. — [7] Vgl. HOLTZMANN, Mahābhārata II, 157. — [8] Mbh. I, 2606,7 [Adhy. 66, v. 42, 43], HOLTZMANN IV, 110, HALL, Contrib. 18. — [9] Mbh. XII, 11545 [Adhy. 312, v. 3] ff., Yājñavalkyasmṛti I, 1, 2; III, 110, LIA. I, [2] 999, WL. [2] 254, 255, HALL, Contrib. 14, 18, BRW. s. v. *yogin, yogīndra, yogīśa, yogīśvara, yogeśa, yogeśvara*. Auch in den jüngeren, den Yoga behandelnden Upaniṣads tritt Yājñavalkya öfter als Lehrer auf.

§ 4. Patañjali. Wenn in der indischen Litteratur allgemein Patañjali als Stifter des Yoga-Systems, das nach ihm auch Pātañjala heisst, angegeben wird, so ist damit gemeint, dass er die schon lange vor ihm über den Yoga verbreiteten Anschauungen fixirt und philosophisch begründet hat. Ich halte mit LASSEN[1] und anderen die einheimische Tradition für richtig, der zufolge der Philosoph und der Grammatiker Patañjali einunddieselbe Person ist, und setze dementsprechend die Abfassung der Yogasūtras in das 2. Jahrhundert vor Chr. Da die Yogasūtras (über die unten II § 1 gehandelt werden wird), die einzigen philosophischen Sūtras sind, die nicht gegen die anderen Systeme polemisiren, so spricht eine hohe Wahrscheinlichkeit dafür, dass sie älter sind als die Lehrbücher der fünf anderen orthodoxen Schulen. Die

Mīmāṃsā- und Vedāntasūtras glaube ich etwa in den Anfang oder nicht lange vor den Anfang unserer Aera ansetzen zu dürfen, weil Śabarasvāmin's Commentar zur Pūrvamīmāṃsā nach Bühler[2] bald nach Beginn unserer Zeitrechnung verfasst sein muss. Ist damit das Rechte getroffen, so würde sich für die meiner Ansicht nach älteren Yogasūtras das feststehende Datum des Grammatikers Patañjali als eine durchaus annehmbare Abfassungszeit ergeben.

Weber's Gedanken, Patañjali in irgend eine Beziehung zu dem im Śatapatha Brāhmaṇa auftretenden Patañcala Kāpya zu setzen[3], halte ich aus verschiedenen Gründen nicht für glücklich[4]. Die Angaben, die sich in der indischen Litteratur über die Person und das Leben Patañjali's finden, sind ebenso legendenhaft wie die über Kapila, den Stifter der Sāṃkhya-Philosophie. Wenn die Identification des Philosophen mit dem Grammatiker Patañjali richtig ist, so gewinnen wir durch sie für den Begründer des Yoga-Systems auch nur die bekannten zweifelhaften Nachrichten über Herkunft und Heimatland, die man versucht hat aus den Namen Gonardīya und Goṇikāputra abzuleiten[5].

Über die beiden alten Lehrer Vārṣagaṇya und Jaigīṣavya, von denen der erstere möglicher Weise, der letztere wahrscheinlich das Yoga-System verbreitet hat, s. oben in dem Artikel Sāṃkhya I § 8. Die bedeutendsten derjenigen Vertreter unseres Systems, von denen Schriften erhalten sind, werden unten in Capitel II zur Sprache kommen.

[1] LIA. I [2] 999; s. meine näheren Ausführungen S. Ph. 26 Anm., 40—43. — [2] SBE. XXV, p. CXII. — [3] WL. [2] 152, 239 Anm., 254. — [4] S. Ph. 25, 26, Rājendr. Mitra, Yoga Aph. p. LXX—LXXII. — [5] Rājendr. Mitra a. a. O. p. LXVI—LXXV, Weber, Ind. Stud. V, 155, XIII, 316, 323, 402, LG. [2] 239, 240 gegen Goldstücker, Pāṇini 237.

§ 5. Der Yoga bei Manu und im Mahābhārata. Die theistische Grundlage von Manu's Gesetzbuch legt den Gedanken nahe, dass die in dem Werke nachweisbaren Sāṃkhya-Ideen[1] nicht unmittelbar der Sāṃkhya-Philosophie, sondern vielmehr dem Yoga-System entnommen seien. Das Wort *sāṃkhya* kommt zudem bei Manu nicht vor; dagegen findet sich *yoga* VI, 65 und *dhyāna-yoga* VI, 73, 79, wie überhaupt die zweite Hälfte des sechsten Buches auf Einzelheiten aus der Yoga-Praxis Bezug nimmt[2]. Ähnlich verhält es sich auch mit anderen Gesetzbüchern, z. B. mit dem des Hārīta[3] und der Viṣṇusmṛti (96. 24).

Ausführlich wird der Yoga im Mahābhārata und besonders im zwölften Buche desselben behandelt. Hier haben wir ausser zahlreichen einzelnen Stellen die längeren Vorträge über den Yoga, die Vyāsa XII, 8768 [Adhy. 240, v. 1] ff., Bhīṣma 11038 [Adhy. 302, v. 2] ff. und Yājñavalkya 11550 [Adhy. 312, v. 8] ff. (über Sāṃkhya und Yoga zusammen) in den Mund gelegt sind. Doch ist die Yoga-Lehre im Mbh. ebenso wie das Sāṃkhya[4] mit anderen Lehren vermischt und durch Umdeutungen entstellt; der Wert dieser umfänglichen Quellen ist also auch für die Erforschung des Yoga weit geringer als der der systematischen Litteratur. Bemerkenswert ist, dass im Mbh. die inneren Yoga-Übungen und die moralischen Anforderungen stark in den Vordergrund treten; doch wird gelegentlich auch von den äusseren Hilfsmitteln und Vorbedingungen sowie von den wunderbaren Kräften, die durch den Yoga zu gewinnen sind, gehandelt. Besondere Erwähnung verlangt die Bhagavadgītā, für welche die Yoga-Lehre als eine Hauptquelle gedient hat; das Gedicht wird geradezu als *yogaśāstra* bezeichnet[5]; und in den Unterschriften sämtlicher 18 Gesänge, mit Ausnahme von 1 und 9, wird der jedesmalige Inhalt durch ein mit *yoga* schliessendes Compositum angegeben. Schon die theistische Tendenz des Gedichtes und das überaus häufige Vorkommen der Worte *yoga*, *yogin* oder wurzelhaft verwandter Formen lassen den

Einfluss der Yoga-Philosophie auf die Bhagavadgītā erkennen. Eine Anzahl von Stellen handelt deutlich von der Versenkung im Sinne von Patañjali's Lehrbuch, zum Teil ohne das Wort *yoga* zu enthalten[6]; im allgemeinen aber ist in der Bhagavadgītā noch weniger von der Yoga-Lehre rein erhalten als im zwölften Buche des Mbh. Gewöhnlich erscheint in ihr das Wort *yoga* umgedeutet, und manchmal fliessen die verschiedenen Bedeutungen so in einander, dass der Übersetzer bei der Wahl des Ausdrucks zweifelhaft sein kann. Wenn *karma°* im Compositum vorangeht[7], so hat *yoga* kaum einen tieferen Sinn als »Ausübung, Vollziehung«. In der grossen Mehrzahl der Stellen aber ist *yoga* (resp. *yogin*) schon in den gleichen Bedeutungen gebraucht wie in den im folgenden Paragraphen erwähnten Litteraturkreisen, d. h. im Sinne von »Gottergebung, auf Gott gerichtete Andacht« u. s. w.; und wo von dem *yoga* Gottes gesprochen[8] und dieser als *yogin* oder *yogeśvara* bezeichnet wird[9], umfasst *yoga* auch den Begriff der wunderbaren Kraft oder Allmacht.

[1] Artikel Sāṃkhya I § 11. — [2] S. besonders VI, 49, 69, 70, 72: *prāṇāyāma*, *praṇava*, *dhāraṇā*, *pratyāhāra*, *dhyāna*. — [3] Artikel Sāṃkhya I § 11 Schluss. — [4] Ebendas. I § 12. — [5] Holtzmann, Mahābh. II, 161. — [6] Bhag. IV, 27—30, V, 27, 28, VI, 10 ff., VIII, 8—14, XVIII, 33. — [7] Bhag. III, 3, V, 1 ff., auch mehrfach bei Manu, s. BRW. — [8] Bhag. X, 7, 18, XI, 8, 47. — [9] Bhag. X, 17, XI, 4, 9, XVIII, 75, 78.

§ 6. **Der Yoga in den jüngeren Upaniṣads, in den Purāṇas und Tantras.** Mit Ausnahme der Werke über Grammatik, Lexikographie, Metrik, Rhetorik, naturwissenschaftliche und ähnliche Disciplinen giebt es kaum ein Gebiet der klassischen Sanskritlitteratur, in dem nicht der Yoga und die Yogins eine grössere oder geringere Rolle spielen. Ich kann deshalb hier nur noch auf diejenigen Litteraturkreise hinweisen, in denen der Yoga am stärksten hervortritt. Seiner Behandlung dient eine grosse Reihe von jüngeren Upaniṣads, die ich sämtlich für später halte als die Yogasūtras. Es sind die von Weber[1] als die »zweite Klasse der Atharvopaniṣad« bezeichneten, »welche die Versenkung in den Ātman, die Stufen derselben und die äusseren Mittel dazu zum Gegenstande haben.« Wenn schon in diesen, vielfach mit Vedānta-Anschauungen durchsetzten Upaniṣads das theistische Element mehr vorwaltet als in den Yogasūtras, so ist das in noch viel höherem Maasse der Fall bei der »dritten Klasse«[2], den sektarischen Upaniṣads, »welche dem Ātman eine der Formen des Viṣṇu oder Śiva substituiren«, dabei aber hauptsächlich dem Yoga-System folgen.

Eine ähnliche Vermischung des Yoga mit dem Viṣṇuismus und Śivismus weisen die Purāṇas auf, in denen zum Teil längere Abschnitte dem Yoga gewidmet sind; so in dem Bhāgavata, Viṣṇu und Kūrma Purāṇa. Nicht selten wird in den Purāṇas ebenso wie in der Bhagavadgītā der *jñānayoga* dem *karmayoga* gegenübergestellt. Die allegorischen und mystischen Deutungen, wie sie uns schon in den Purāṇas begegnen, — ich erwähne nur die Personificationen des Yoga und der *yoganidrā* »des Yoga-Schlafes« — nehmen dann überhand in der Litteratur der sektarischen Tantras. Hier werden die Erfolge der Yoga-Praxis immer phantastischer ausgemalt; auch finden sich geschmacklose Erzählungen über Versuchungen, durch welche die neidischen Götter die Contemplation der Yogins zu stören trachteten, und über Angriffe, die sie in tierischen und sonstigen furchtbaren Gestalten gegen die Yogins richteten, wenn solche Versuchungen fehlgeschlagen waren[3]. In einigen Tantras, z. B. im Niruttara T., im Ādiyāmala, Brahmayāmala, Grahayāmala, Rudrayāmala und in der Śivasaṃhitā, sind auch die gesteigerten, unter dem Namen Haṭhayoga bekannten Formen der Yoga-Praxis behandelt[4].

Unter den monotheistischen Sekten sind am meisten die Pāñcarātras und

Pāśupatas durch die Yoga-Lehre beeinflusst. Zusammen mit dem Sāṃkhya bildete der Yoga schon die philosophische Grundlage der alten Bhāgavata-Religion, die sich in den späteren Pāñcarātras fortgesetzt hat[5]; das lehrt uns die Bhagavadgītā[6], die in der Hauptsache als ein Lehrbuch der Bhāgavatas betrachtet werden darf. Auch in dem System des Rāmānuja, das ein Ausläufer der Pāñcarātra-Religion ist, werden als die beiden ersten der fünf zur Erlösung führenden Wege der *karmayoga* und *jñānayoga* genannt[7]. Während bei den Pāñcarātras *yoga* »Andacht, Streben nach Gotteserkenntnis« bedeutet, hat bei den śivitischen Pāśupatas das Wort eine Umdeutung im Sinne von »Vereinigung (mit Gott)« erfahren[8].

Bekanntlich herrscht noch heute in Indien der Glaube an die Verheissungen des Yoga, der demzufolge noch vielfach geübt wird. Doch sind die Yogins (hind. *jogī*) jetzt häufig nichts anderes als Beschwörer und Gaukler.

[1] WL.[2] 180—183. — [2] WL.[2] 183—189. — [3] Rājendr. Mitra, a. a. O. p. XXVII, XL, LVI. — [4] Rājendr. Mitra, a. a. O. p. 117. — [5] LIA. II,[2] 1123. — [6] Jacobi, Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. 1896, p. 55. — [7] R. G. Bhandarkar, Report on the search for Sanskrit Manuscripts in the Bombay Presidency during the year 1883—84, Bombay 1887, p. 69. — [8] BRW. s. v. 1, x.

§ 7. Der Yoga bei den Buddhisten und Jainas. Wie die Lehren des Yoga zu den Grundlagen des Buddhismus gehören (s. oben § 2), so hat auch die Übung der Concentration in der buddhistischen Gemeinde von Anfang an weite Verbreitung gefunden. In den Pāli-Texten begegnen uns sehr oft die »vier Stufen der Meditation« (*jhāna*). Die Yoga-Praxis scheint im Buddhismus von der brahmanischen kaum verschieden gewesen zu sein; als ihr Lohn wurde auch hier der Besitz von Wunderkräften erwartet und wie im Brahmanentum galt auch den Buddhisten das höchste Stadium der Versenkung als unmittelbare Vorstufe der Erlösung[1].

Von vielleicht noch grösserer Bedeutung ist die Lehre von der Versenkung im Jinismus, der ein selbständiges System des Yoga entwickelt und für die einzelnen Begriffe besondere technische Ausdrücke gebildet hat. Wir sind über die Hauptsachen durch R. G. Bhandarkar[2] und Bühler[3] unterrichtet. In Hemacandra's Yogaśāstra findet sich eine sehr gute Darstellung des Yoga, und zwar zunächst der brahmanischen Yoga-Lehre in Prakāśa V, VI. Hier werden mehrere in der eigentlichen Yoga-Litteratur nicht nachzuweisende abergläubische Methoden und verschiedene sonst nicht übliche Termini erwähnt, z. B. *vedha-vidhi* »die Kunst, die Seele vom Körper loszutrennen« und *para-pura-praveśa* »die Kunst, die Seele in andere Körper eindringen zu lassen«[4]. Die jinistische Yoga-Lehre wird dann von Hemacandra in Prak. VII—XII behandelt. Eine ausführliche Darstellung derselben bietet ferner Sakalakīrti's Tattvārtha-sāra-dīpaka, der in der Mitte des 15. Jahrhunderts verfasst worden ist, in Kap. III—VII; auf dieses letztere Werk ist Bhandarkar's Auseinandersetzung über den Gegenstand gegründet. — Als niedrigste und von dem Erlösungsbedürftigen zu vermeidende Stufe der Contemplation gilt bei den Jainas das *ārta-raudra-dhyāna* »das Nachsinnen über das Elend, die Ungerechtigkeit und Sündhaftigkeit der Welt«. Die vorschriftsmässige Übung beginnt mit dem *dharma-dhyāna*, d. h. der an einem entlegenen Platz vorzunehmenden Meditation über Ort und Zeit der bevorstehenden Erlösung, über die Mittel zur Vernichtung des *karman*, über das Wesen der Seele und der unbeseelten Dinge, u. s. w. Dies ist eine Vorbereitung auf das *śukla-dhyāna*, das im Grossen und Ganzen der brahmanischen Yoga-Praxis entspricht. Zum Erfolge des *śukla-dhyāna* ist aber noch die Übung der folgenden Formen des *dhyāna* erforderlich: 1) des *piṇḍastha-dhyāna*, der »Meditation über Körper«, welche die 5 *dhāraṇā* (*pārthivī, āgneyī, mārutī, vāruṇī* und

rūpavatī mit Namen)[5] oder Richtungen des Denkens auf 5 verschiedene mystische Objecte umfasst; 2) des *padastha-dhyāna,* der Meditation über bestimmte heilige Wörter und Silben, unter denen auch hier die Silbe Om hervortritt; 3) des *rūpastha-dhyāna*, der Meditation über die Gestalt des Jina 4) des *rūpātīta-dhyāna,* der »Meditation über den formlosen Paramātman, der nur Intelligenz und Wonne ist, d. h. über die erlöste Seele, mit der man sich identificirt und der man dadurch gleich wird«[6]. Hemacandra hat noch eine andere Vierteilung der Meditation in *ājñā-, apāyavicaya-, vipāka-vicaya-* und *saṃsthāna-dhyāna*[7]. Als letzte Stufe der Contemplation erscheint bei den Jainas die *dhyāna-bhāvanā*, in der man dessen gewiss ist, dass die höchsten Ziele erreicht sind. — In Betreff der Einteilung der zur Contemplation Befähigten in 5 Klassen, der Beschreibung der 5 geistigen Zustände (*bhāva*) und anderer untergeordneter Lehren verweise ich auf den Schluss von BHANDARKAR's Angaben.

1 OLDENBERG, Buddha [1] p. 321 ff., 447 ff. — 2 Report on the search for Sanskrit MSS., Bombay 1887, p. 110—112. — 3 Über das Leben des Jaina Mönches Hemachandra, Denkschriften der philosophisch-historischen Classe der Wiener Akademie, Bd. XXXVII, p. 251, 252. — 4 BÜHLER a. a. O. p. 251 unten; *para-pura-praveśa* steht auch bei Aniruddha zum Sāṃkhyasūtra V, 129. — 5 S. deren Beschreibung bei BHANDARKAR a. a. O. p. 110, 111. Anstatt *rūpavatī* steht bei Hemacandra *tatrabhū* (BÜHLER p. 252 oben). — 6 BÜHLER p. 252 oben. — 7 BÜHLER ebendaselbst.

§ 8. Der Einfluss des Yoga-Systems auf ausserindische Gedankenkreise. In unverkennbarer Weise haben nicht nur Sāṃkhya-Ideen, sondern auch die speciellen Yoga-Lehren auf den Neuplatonismus eingewirkt. Insbesondere zeigt sich das in der asketischen Moral Plotin's und in seiner Lehre von der Concentration des Denkens, die nach ihm zu einem plötzlichen ekstatischen Erschauen Gottes führt; die ἔκστασις oder ἅπλωσις bei Plotin entspricht der *pratibhā* oder dem *prātibhaṃ jñānam* des Yoga-Systems. Ferner gehören hierher die phantastischen und abergläubischen Vorstellungen des späteren Neuplatonikers Abammon, namentlich die Ansicht, dass die von heiligem Enthusiasmus erfüllten Menschen in den Besitz wunderbarer Kräfte gelangen[1].

Auch in die Lehren des Gnosticismus und Śūfismus scheinen Anschauungen des Yoga-Systems übergegangen zu sein[2]. Die Contemplation, die mystische Ekstase und das Streben nach der Vereinigung mit Gott bei den Sūfisten weisen wohl auf eine Beeinflussung von Seiten der jüngeren Yoga-Lehre hin; doch bedarf die Frage noch einer genaueren Untersuchung. Die gesamte Yoga-Theorie und Praxis ist nach den Angaben des Dabistān von der persischen Sekte der Sapāsiyān übernommen worden[3].

In welchem Maasse der moderne Spiritismus nicht nur in Indien die Yoga-Philosophie für seine Zwecke auszunutzen sucht, ist bekannt; die Phantastereien der Madame BLAVATSKY und ihrer theosophistischen Gesinnungsgenossen müssen jedoch selbstverständlich in diesem Abriss unberücksichtigt bleiben.

1 S. Ph. 101, 102. — 2 WL. [2] 256. — 3 RĀJENDR. MITR. p. LXXXV, LXXXVI.

II. DIE LITTERATUR DES YOGA-SYSTEMS.

§ 1. Die Yogasūtras und ihre Commentare. Das älteste Werk der eigentlichen Yoga-Litteratur sind die schon I § 4 besprochenen Yogasūtras[1], die auch die Titel Sāṃkhyapravacana und Yogānuśāsana[2] tragen. Die Annahme, dass die Yogasūtras aus verschiedenen Stücken zusammengeschweisst seien[3], halte ich nicht für begründet. Das Lehrbuch besteht aus 4 Kapiteln mit den Bezeichnungen *samādhi-pāda* (über das Wesen der Ver-

senkung), *sādhana-pāda* (über die Mittel dazu), *vibhūti-pāda* (über die wunderbaren Kräfte) und *kaivalya-pāda* (über die Isolirung der erlösten Seele). Zu den Yogasūtras sind zahlreiche Commentare verfasst worden, von denen der des Vyāsa[4] der älteste und vorzüglichste ist; dieser bietet nicht nur die am tiefsten gehenden Erörterungen über den Inhalt der Sūtras, sondern enthält auch eine Reihe alter Citate[5]. Er stammt aus dem 7. Jahrhundert n. Chr. und ist von Vācaspatimiśra und Vijñānabhikṣu, die wir als die beiden besten Erklärer des Sāṃkhya-Systems kennen gelernt haben, mit Supercommentaren versehen worden. Der des Vijñ. heisst Yogavārttika[6]. Aus dem Anfang des 11. Jahrhunderts haben wir Bhojarāja's Commentar zu den Yogasūtras unter dem Namen Rājamārtaṇḍa, eine klare, aber einfache und nüchterne Exposition (eine *vṛtti*, kein *bhāṣya*), die sich vielfach an den Commentar Vyāsa's anschliesst, ihm aber an Wert weit nachsteht. Rājendr. Mitra hat als Herausgeber und Übersetzer dieses Commentars (s. I § 1 Anm. 5) das Gegenteil behauptet und dem Bhāṣya Vyāsa's, das er als ein third class mediaeval scholium bezeichnet, allerlei Mängel zugeschrieben[7]. Die übrigen Commentare[8] sind unbedeutender und können unberücksichtigt bleiben.

[1] Herausgegeben und übersetzt von Ballantyne, 2 Teile, Allahabad 1852, 53, fortgesetzt von Govindadevaśāstrin im Pandit, Old Series, Vol. III ff., Nr. 28—68, neu edirt von der Theosophical Society, Bombay 1885; ferner in der Ṣaḍdarśanachintanikā, Bombay (s. Rājendr. Mitra p. LXXXVIII) und von M. N. Dvivedi, Bombay 1890). — [2] Y. S. I, 1. — [3] P. Markus, S. 1, 67. — [4] Weit besser als die beiden älteren indischen Ausgaben (s. Rājendr. Mitra, p. LXXXVI oben) ist die von Rājārām Shāstrī Bodas, Bombay Sanskrit Series 1892, mit den Scholien des Vācaspatimiśra. — [5] S. Index I zu S. Ph. s. v. Yogabhāṣya und Vyāsa. — [6] Schlecht herausgegeben von Rāmakṛṣṇa und Keśavaśāstrin, Benares 1884. — [7] Yoga Aphor. p. LXXIX, LXXX. Eine ältere Ausgabe von Bhojarāja's Commentar stammt von Jībānanda Vidyāsāgara, Calcutta 1880. — [8] Hall, Contrib. p. 10 ff., Rājendr. Mitra p. LXXXIII oben (die hier angeführten Autoren sind nicht durchweg Commentatoren der Yogasūtras, sondern zum Teil Verfasser von Abhandlungen über den Yoga; Nāgojī Bhaṭṭa und Nāgeśa Bh. ist einunddieselbe Person). Der Commentar des Ananta, genannt Yogacandrikā oder Padacandrikā, ist von Bechanarāma Tripāṭhi im Pandit, New Series, Vol. III, herausgegeben, und von Harinātha Dube, Dinapore 1884.

§ 2. Der Yoga bei Albērūnī. Zu den Nachrichten über das Yoga-System gehören auch die Angaben Albērūnī's, der über den Yoga in ähnlicher Weise wie über das Sāṃkhya, aber mit geringerem Verständnis gehandelt hat[1]. Er sagt Preface 8, dass er ein Werk about the emancipation of the soul from the fetters of the body, called *Patañjali* (*Pātañjala?*) ins Arabische übersetzt habe. Das sind wahrscheinlich die in Indien allgemein mit dem Namen Pātañjala bezeichneten Yogasūtras nebst dem Commentare Bhojarāja's (nicht Vyāsa's, wie ich S. Ph. 63 vermutet habe) gewesen. Sachau[2] sagt zwar, dass nicht nur »Alberuni's Patañjali is totally different from "The Yoga Aphorisms of Patañjali", sondern dass auch »the extracts given in the Indica stand in no relation with the commentary of Bhoja Rājā, although the commentator here and there mentions ideas which in a like or similar form occur in Alberuni's work.« Ich glaube jedoch, dass die Verwendung einiger übereinstimmender Gleichnisse und Beispiele die Identität von Albērūnī's Vorlage mit dem Commentare Bhojarāja's darthut. Das Gleichnis von den unenthülsten und enthülsten Reiskörnern bei Albērūnī I, 55 findet sich bei Bhoja II, 13 Schluss[3], und die beiden Beispiele aus den Legenden von Nandikeśvara (Nandīśvara) und Nahuṣa bei Albērūnī I, 93 stehen ebenso neben einander bei Bhoja II, 12 (cf. IV, 2). Die letztere Übereinstimmung scheint mir besonders beweisend. Wenn man Albērūnī's ganze Darstellung der Yoga-Lehre an den in Sachau's Index s. v. Patañjali verzeichneten Stellen vergleicht, so erscheint sie freilich verschwommen und manchmal unrichtig; man hat den Eindruck, dass Albērūnī

eine mangelhafte Information in populärer Form neben Bhoja's *vṛtti* benutzt habe. Den *kriyāyoga* beschreibt er zwar I, 76 unten richtig, aber schon in der Aufzählung der 8 übernatürlichen Kräfte I, 69 weicht er von den Yoga-Texten ab[4]. Die kosmographischen Anschauungen, die Alberūnī I, 232, 234, 236, 238, 248 einem commentator of the book of Patañjali entnommen haben will, entstammen offenbar einem von Yoga-Lehren durchsetzten Purāṇa[5].

[1] Artikel Sāṃkhya II § 3. — [2] ALBERUNI's India II, 264. — [3] Der Schlusssatz ist in RĀJENDR. MITRA's Text ausgefallen und steht nur in seiner Übersetzung. — [4] Z. B. bei Bhoja III, 45. — [5] Vgl. SACHAU II, 264.

§ 3. Die jüngere Yoga-Litteratur. HALL, A Contribution towards an Index to the Bibliography of the Indian Philos. Systems p. 8—19, 200, bietet eine Liste von 39 Werken über das Yoga-System, und RĀJENDR. MITRA hat in einem Appendix zu seiner Übersetzung von Bhoja's Commentar nicht weniger als 150 Titel aus den Handschriftenverzeichnissen zusammengebracht, aber mit der Bemerkung (p. LXXIV): "it is likely that there will be found in it mistakes of diverse kind." Da diese Vermutung gewiss berechtigt ist, darf man HALL's kürzeres, auf Grund einer Besichtigung der Handschriften verfasstes Verzeichnis als ungleich wertvoller ansehen. Doch möchte ich wenigstens auf ein Werk hinweisen, das gewöhnlich und so auch von HALL p. 121 zu der Vedānta-Litteratur gerechnet wird, das aber von R. MITRA auch in seine Liste der Yoga-Werke aufgenommen worden ist, nämlich auf das (fälschlich dem Vālmīki zugeschriebene) Yogavāsiṣṭha[1]. Denn nach einer Reihe von Citaten aus diesem umfangreichen Werke, die mir begegnet sind, behandelt dasselbe nicht nur die Lehren des Vedānta, sondern auch die des Sāṃkhya-yoga. In beiden Verzeichnissen fehlt die Āryapañcāśīti des Śeṣa[2], die das Verhältnis von *prakṛti* und *puruṣa* in viṣṇuitischem Sinne behandelt und gegen 1100 eine śivitische Bearbeitung durch Abhinavagupta erfahren hat[3].

Unter den jüngeren Schriften über den Yoga verdient vor allem das ausführliche 15. Kapitel von Mādhavācārya's Sarva-darśana-saṃgraha Berücksichtigung; auch ragt nach Inhalt und Darstellung der Yoga-sāra-saṃgraha[4] hervor, den Vijñānabhikṣu der Einleitung zufolge später als das in § 1. erwähnte Yoga-vārttika abgefasst hat. Die sonstigen modernen Werke handeln überwiegend von den Äusserlichkeiten des Haṭhayoga und sind mit der Tantra-Litteratur nahe verwandt. Zu erwähnen ist hier das Gorakṣa-śataka[5] des Gorakṣa-(nātha), der im Anfang des 15. Jahrhunderts gelebt haben soll und von seinen Verehrern als eine Incarnation Śiva's betrachtet wird[6]; ferner die Gheraṇḍa-saṃhitā[7] und Svātmārāma Yogīndra's Haṭha-yoga-pradīpikā[8], die sich zum Teil in allegorischer und mystischer Ausdrucksweise bewegt. Die Haṭha-yoga-pradīpikā stimmt inhaltlich im wesentlichen mit dem Werke des Gheraṇḍa überein; I. 1, 4—8 führt sie ungefähr 30 Namen von Yoga-Lehrern an[9]. Sie ist mehrfach commentirt worden; am besten in der Jyotsnā des Brahmānanda[10].

[1] Yogavāsiṣṭha-rāmāyaṇa, mit dem Tātparyaprakāśa genannten Commentar des Ānandabodhendra, 6 Teile, Bombay 1880. Eine Übersetzung dieses Werkes von VIHĀRILĀLA MITRA, Calcutta 1891 ff. — [2] Herausgegeben von BĀLAŚĀSTRIN im Pandit, Old Series, Nr. 56. — [3] WL. [2] 254 Anm., 251. — [4] Herausgegeben und übersetzt von GAṄGĀNĀTHA JHA, Bombay 1894. — [5] Herausgegeben von BHUVANACHANDRA VASĀKA, Calcutta 1891. — [6] GOLDSTÜCKER, Liter. Remains I, 161. — [7] Edirt von BHUVANACHANDRA VASĀKA, Calcutta 1877, mit einer Bengali-Übersetzung von KĀLIPRASANNA VIDYĀRATNA, Calcutta 1886, mit einer englischen Übersetzung von SRISCHANDRA VASU, Bombay 1895. In meinem Besitz befindet sich eine 1886 in Benares erworbene Sammlung von 74 Abbildungen zur Erläuterung der Gheraṇḍa-saṃhitā. — [8] Herausgegeben mit dem Commentar des Brahmānanda und einer Bhāṣā von ŚRĪDHARA, Bombay 1889, und nebst einer englischen Übersetzung von SHRINIVAS JYĀNGAR, Bombay 1893. Eine deutsche Übersetzung mit wertvoller Einleitung hat HERMANN WALTER in seiner Doktordissertation, München 1893, geliefert. — [9] S. schon HALL, Contrib. p. 16, 17. — [10] R. MITRA p. LXXXIII—LXXXV.

III. LEHREN, DIE DAS YOGA-SYSTEM IN DIE SĀṂKHYA-PHILOSOPHIE IN ÜBEREINSTIMMUNG MIT DEREN ANSCHAUUNGSWEISE EINGEFÜGT HAT.

§ 1. Rājayoga und Kriyāyoga (Haṭhayoga). Die innerlichen Übungen der Concentration des Denkvermögens werden mit dem Ausdruck *rāja-yoga* »Haupt-Yoga« benannt, die äusseren Hilfsmittel bilden den *kriyā-yoga* oder »praktischen Yoga«. Dieser besteht nach der Definition[1] in Askese (*tapas*), Recitation von Sprüchen (*svādhyāya*) und Gottergebenheit (*praṇidhāna*); er dient dazu, die 5 *kleśa*, die den Menschen an das weltliche Dasein fesseln (*avidyā, asmitā, rāga, dveṣa, abhiniveśa*)[2] abzuschwächen und den sonstigen Hindernissen der Concentration[3] entgegenzuwirken. Im weiteren Sinne gehören aber auch von den 8 (im folgenden Paragraphen zu besprechenden) Bestandteilen der Yoga-Praxis (*yogāṅga*) die ersten 5 (*bahir-aṅga*) zu dem *kriyā-yoga*, während die letzten 3 (*antar-aṅga*), die unmittelbar die Unterdrückung des Bewusstseins bezwecken, den eigentlichen oder *rāja-yoga* bilden[4]. Das Wort *rāja-yoga*, das geradezu als ein Synonymon von *samādhi* gebraucht wird[5], kommt noch nicht in den Yogasūtras vor, auch nicht — so viel ich sehen kann — in ihren älteren Commentaren; aber in der jüngeren Litteratur steht es sehr häufig im Gegensatz zu *haṭha-yoga*, unter welcher Bezeichnung die späteren gesteigerten Formen der Hilfsmittel zur Concentration zusammengefasst werden. Es ist klar, dass das Wort *haṭha* in dieser Zusammensetzung ursprünglich die Bedeutung »gewaltsame Anstrengung« gehabt hat; es ist jedoch in alberner Weise umgedeutet worden, indem man den Silben *ha* und *ṭha* den Sinn »Sonne und Mond« beigelegt und diese beiden Begriffe wiederum zur mystischen Bezeichnung des Ein- und Ausatmens benutzt hat[6]. Hieraus geht schon hervor, dass die Lehren des Haṭhayoga sich in der Hauptsache auf die Unterdrückung der Functionen des Atems beziehen[7]. Über die Methode des Haṭhayoga, der als Geheimwissenschaft behandelt wird[8], s. H. Walter p. XXI ff.

[1] Y. S. II, 1. — [2] Y. S. II, 3 ff. Vgl. im Artikel Sāṃkhya VII § 10 Schluss. — [3] Y. S. I, 30, 31. — [4] Y. S. III, 7, 8. — [5] Haṭha-yoga-prad. IV, 3; Aufrecht, Catal. Oxon. p. 235, a, Anm. hat in seiner Beurteilung des *rājayoga* nicht das Richtige getroffen. — [6] R. Mitra p. XXX, LXXXIV. — [7] Haṭhayogapr. IV, 15—25, 52; H. Walter S. XXIII, XXV. — [8] Z. B. Haṭhayogapr. I, 11, II, 32, III, 9, 30, IV, 17.

§ 2. Die Yoga-Praxis. Die 8 *yogāṅga* sind: *yama, niyama, āsana, pratyāhāra, dhāraṇā, dhyāna* und *samādhi*[1].

1) *yama* umfasst die 5 grossen Gebote, nicht zu töten, nicht zu lügen, nicht zu stehlen, keine Unkeuschheit zu begehen und keine Geschenke anzunehmen, die zum Sinnesgenuss dienen[2].

2) *niyama* »Observanz« besteht in der Beobachtung der Reinigungsvorschriften, in Genügsamkeit, Askese, Recitation von Sprüchen (insbesondere Wiederholung der Silbe *om*, schon Maitr. Up. VI. 21, 28) und Gottergebenheit[3]. Die Zahl der Yamas und Niyamas ist in späterer Zeit auf je 10 erhöht worden[4].

3) *āsana* »Sitzart« soll eine andauernde und bequeme (*sthira-sukha*) Körperhaltung bezwecken[5]; deshalb nehmen die Vorschriften in den Werken über den Haṭhayoga auch auf die Umgebung und die Hütte des Yogin Bezug[6]. In der Beschreibung der Āsanas, denen nach der Yoga-Lehre nicht bloss ein fördernder Einfluss auf die Concentration des Denkens, sondern auch ein therapeutischer Wert zukommt, hat die spätere Zeit förmlich ge-

schwelgt. Im gewöhnlichen Gebrauch sind wohl immer nur einige wenige Formen wie das *padmāsana, siddhāsana, bhadrāsana, svastikāsana* und *siṃhāsana* gewesen; doch wird öfter 84 als die Normalzahl angegeben. Nach Gorakṣa hat Śiva diese 84 aus den ursprünglichen 8,400,000 (!) Āsanas reducirt; Gheraṇḍa hat 32, Svātmārāma 15, Mādhavācārya 10[7]. — Neben diesen Āsanas gibt es im Haṭhayoga noch eine stattliche Anzahl von Posituren und Gliederverschlingungen, die den Namen *mudrā* führen. H. Walter p. XXXII übersetzt *mudrā* als »eine Art von Atemübung im Yoga«, weil diese Verschlingungen die Hemmung des Atmens befördern sollen; das gleiche gilt aber nach Y. S. II. 49 auch von den Āsanas. Die Tantra-Litteratur macht zwischen *mudrā* und *āsana* den Unterschied, dass für die *mudrā* eine Verschlingung der Glieder des Oberkörpers, für das *āsana* die der Beine characteristisch sei. Diese Unterscheidung trifft aber bei den meisten Mudrās des Haṭhayoga nicht zu. Gheraṇḍa beschreibt 25, Svātmārāma 10 Mudrās[8]. Die bekannteste unter diesen ist die (schon Maitr. Up. VI. 20, 21 — aber nicht mit der technischen Bezeichnung — erwähnte) *khecarī*, die darin besteht, dass man die umgebogene Zunge in die Rachenhöhle steckt und dazu den Blick unverwandt auf die Stelle zwischen den Augenbrauen richtet[9]. Die Verwendung dieser Mudrā scheint bei dem künstlichen Scheintod der Yogins (s. am Schluss des folgenden Paragraphen) von besonderer Bedeutung gewesen zu sein.

4) *prāṇāyāma* »Beschränkung des Atems« besteht in einer Unterbrechung des regelmässigen Wechsels von Aus- und Einatmen[10] und soll ebenso wie *āsana* therapeutische Nebenwirkungen haben. Das Ausstossen des eingehaltenen Atems wird *recaka*, das Einziehen der Luft *pūraka*, das Einhalten (*stambha-vṛtti*) *kumbhaka* genannt, aber noch nicht in den Yogasūtras und bei Vyāsa, sondern erst von Bhoja an[11].

5) *pratyāhāra* ist die »Zurückziehung der Sinne« von den Sinnesobjekten, die Umkehrung ihrer natürlichen Richtung (*pratyakcetanā*), so dass sie ausser Thätigkeit treten und ganz die Natur des inneren Sinnes annehmen, dessen Emanationen sie sind[12]. — In *yama* und *niyama* liegt der Keim der Concentration, durch *āsana* und *prāṇāyāma* spriesst sie empor, durch *pratyāhāra* gelangt sie zur Blüte; in den 3 folgenden, den inneren Übungen reift ihre Frucht[13].

6) *dhāraṇā* »Festlegung des Denkorgans« ist die Fixirung des von allen sinnlichen Einflüssen befreiten Denkens auf einen bestimmten Punkt, auf den Nabel, die Nasen- oder Zungenspitze u. s. w.[14] Die äusseren Sinne werden also hierbei nicht mehr zu Hilfe genommen.

7) *dhyāna* »Contemplation« ist die Erhebung des vorigen Zustands in das Gebiet des Ideellen[15].

8) *samādhi* »Versenkung« bezeichnet den abschliessenden Zustand des Yoga, in welchem das Denken mit seinem Object vollständig in eins zusammenfliesst[16]. Die drei letzten Glieder der Yoga-Praxis werden, weil sie im engsten Zusammenhang mit einander stehen, in dem Terminus *saṃyama* »Bezwingung« zusammengefasst[17]. Nun zerfällt aber auch der *samādhi* noch in einen niederen und höheren, den *saṃprajñāta* »in dem noch das Bewusstsein vorhanden ist« und den *asaṃprajñāta* oder »bewusstlosen«; die erste Form wird auch *sabīja* »mit den Keimen behaftet« genannt, weil in ihr noch die Dispositionen (*saṃskāra*) bestehen; die zweite heisst *nirbīja* »keimlos«, weil in ihr alle Dispositionen geschwunden sind. Der *saṃprajñāta-samādhi* hinwiederum wird in 4 Stufen zerlegt, mit den Bezeichnungen *savitarka, savicāra, sānanda* und *sāsmita;* in der ersten richtet sich die Vertiefung auf grobe, in der zweiten auf feine Objecte, in der dritten besteht noch ein Gefühl der Freude, in der

vierten sind alle Organe ausser der Buddhi zur Ruhe gegangen[18]. Wenn dann auf dieser Stufe die unverlierbare Erkenntnis der Verschiedenheit der Seele von der Buddhi eingetreten ist, so liegt der Zustand vor, der den merkwürdigen Namen *dharma-megha* »Wolke der Tugend« trägt[19]. Die Kleśas sind nun vernichtet und alle Werke des Yogin haben ihre Kraft verloren[20]. Der Yogin versinkt in den *asaṃprajñāta-samādhi* und ist erlöst.

Im Haṭhayoga erscheint die Yoga-Praxis complicirter, wie schon aus meinen obigen Bemerkungen über *āsana* und *mudrā* hervorgeht. Es sind dort specielle Nahrungsvorschriften gegeben[21] und die zum Teil schauderhaften Gebräuche eingeführt, die zusammen als *ṣaṭkarman* bezeichnet werden und zum Zwecke der Reinigung (*śauca*), zur Heilung von allerlei Krankheiten, aber auch gegen Fett und Phlegma dienen sollen: *dhauti*, *basti*, *neti*, *trāṭaka*, *nauli* und *kapāla-bhāti*[22]. Die Beschäftigung mit diesen Gebräuchen, sowie mit den Āsanas, Mudrās und dem Prāṇāyāma, hat zu allerlei anatomischen Beobachtungen geführt, über die ich auf H. Walter's Einleitung zur Übersetzung der Haṭha-yoga-pradīpikā verweise. Das eben erwähnte *trāṭaka*, das darin besteht, dass man mit starren Blicken einen recht kleinen Gegenstand fixirt, bis die Augen anfangen zu thränen, musste einen hypnotischen Zustand herbeiführen[23]. Auch die vorher beschriebene *khecarī* ist eine hypnosigene Methode, und noch andere derartige Methoden werden im Haṭhayoga gelehrt. Bei ihrer Anwendung soll der Yogin im Innern seines Körpers (im Herzen, im Halse, zwischen den Augenbrauen und an anderen Stellen) verschiedene Töne zu hören bekommen: die einer Trommel, des Meeresrauschens, des Donners, einer Glocke, einer Muschel, eines Rohres und einer Biene[24]. Es ist nicht zu bezweifeln, dass infolge von Autosuggestion im hypnotischen Zustand solche Töne wirklich gehört werden[25]. Das Ziel seiner Bemühungen hat aber der Yogin erst erreicht, wenn er auch diese Töne nicht mehr hört, sondern im Yoga-Schlaf (*yoga-nidrā*) zu voller Bewusstlosigkeit gelangt ist. Es wird ausdrücklich gesagt, dass sein Körper in diesem Zustand kataleptisch wird[26].

[1] Y. S. II, 29, Yogasārasaṃgraha p. 35—46. — [2] Y. S. II, 30, 31. — [3] Y. S. II, 32 ff. — [4] Haṭhayogapr. I, 17, H. Walter S. III. — [5] Y. S. II, 46. — [6] Haṭhayogapr. I, 12—15; s. auch schon Mbh. XII, 8792, 95 [Adhy. 240, v. 25, 28]. — [7] Die wichtigsten Āsanas sind beschrieben von R. Mitra p. 102—105; vgl. auch Sarvadarśanasaṃgraha p. 263 der Übersetzung von Cowell und Gough, Haṭhayogapr. I, 12—14, 19—57, H. Walter S. XXI—XXIII. — [8] Haṭhayogapr. III, 6 ff., H. Walter S. XXVI, XXVII, R. Mitra p. 105—109. — [9] Haṭhayogapr. III, 32 ff., R. Mitra p. 107 oben. — [10] Y. S. I, 34, II, 49—53. — [11] S. seinen Commentar zu den eben citirten Y. S., Sarvadarśanasaṃgraha p. 264 der Übersetzung, Haṭhayogapr. I, 67, II, 1 ff., H. Walter S. XIX, XX, XXIV—XXVI. — [12] Y. S. II, 54, 55, I, 29, Sarvadarśanasaṃgraha p. 267, 268 der Übers. — [13] Bhoja am Schluss von Pāda III. — [14] Y. S. II, 53, III, 1. — [15] Y. S. III, 2. — [16] Y. S. III, 3. — [17] Y. S. III, 4, Yogasāras. p. 50, P. Markus S. 64, 65. — [18] Y. S. I, 17, 18, 46, 51, Sarvadarśanasaṃgraha p. 248, 249 der Übers., Yogasāras. p. 1—18, Haṭhayogapr. IV, 108—113, Jacobi, Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. 1896, S. 45 Anm. 2, S. 50. — [19] Y. S. IV, 28, Yogasāras. p. 16, 17. — [20] Y. S. IV, 29. — [21] Haṭhayogapr. I, 58 ff. — [22] S. die Beschreibung dieser 6 Übungen Haṭhayogapr. II, 24—35 (cf. H. Walter S. XXIV) und bei R. Mitra p. 117—120, wo irrtümlich *laukikī* anstatt *nauli* steht. — [23] H. Walter S. XXIV. — [24] Haṭhayogapr. IV, 68, 70, 73, 74, 82 ff.; schon Maitr. Up. VI, 22 sind derartige Töne erwähnt. — [25] H. Walter S. XXVIII, XXIX. — [26] Haṭhayogapr. IV, 106.

§ 3. Die wunderbaren Kräfte. Die Yoga-Praxis gilt als der sicherste Weg, um zu der erlösenden Unterscheidung von Seele und Denkorgan zu gelangen, als deren unmittelbare Vorstufe das Eintreten der intuitiven Allwissenheit (*prātibha*) verheissen wird[1]. Aber der Yoga wird auch als ein Mittel zur Gewinnung von Gesundheit und Schönheit[2] und namentlich zur Erlangung der viel besprochenen Wunderkräfte (*siddhi*, *ṛddhi*, *bhūti*, *vibhūti*,

aiśvarya) betrachtet. Wenn die Verfasser der Yoga-Texte diese übernatürlichen Kräfte in Aussicht stellen, so ist von ihnen nicht eine bewusste Täuschung beabsichtigt, sondern sie bringen die Überzeugung der Yogins zum Ausdruck, die sich durch Suggestion im hypnotischen Zustand im Besitz solcher Kräfte befunden zu haben meinen. Die wunderbaren Fähigkeiten werden nun aber dem Yogin auch zu der Zeit zugeschrieben, wenn er sich nicht mehr im Zustand der Versenkung befindet. Dass die Wunderkräfte nicht öffentlich bethätigt werden, wird noch heute in Indien durch die Vorbedingung zu ihrer Erreichung, nämlich durch die absolute Gleichgiltigkeit der Yogins gegen die Dinge dieser Welt, erklärt. Auch der uralte volkstümliche Aberglaube von der Erreichbarkeit übernatürlicher Kräfte durch die Anwendung von Kräutern, Sprüchen und asketischen Übungen wird im Yoga-System als richtig anerkannt[3].

Von den wunderbaren Fähigkeiten, die als Frucht der Yoga-Praxis gelten, werden am häufigsten die 8 grossen Kräfte (*mahā-siddhi*) erwähnt: 1) sich unendlich klein oder unsichtbar zu machen (*aṇiman*), 2, 3) äusserste Leichtheit resp. Schwere anzunehmen (*laghiman, gariman*), 4) sich ins Ungeheure zu vergrössern und an alles, auch an das entfernteste, heranzureichen, wie z. B. an den Mond mit der Fingerspitze (*mahiman* oder *prāpti*), 5) widerstandslose Erfüllung aller Wünsche, z. B. des Wunsches, in die Erde unterzutauchen wie ins Wasser und wieder emporzutauchen (*prākāmya*), 6) vollkommene Herrschaft über den Körper und die inneren Organe (*īśitva*), 7) die Fähigkeit, den Lauf der Natur zu ändern (*vaśitva*) und 8) sich durch den blossen Willen überallhin zu versetzen ([*yatra*]*kāmāvasāyitva*)[4]. Ausser diesen 8 wunderbaren Kräften werden noch manche andere namhaft gemacht, die zum Teil schon in den genannten enthalten sind[5]: eine solche Steigerung der Sinnesthätigkeit, dass die entlegensten und selbst übersinnliche Dinge, die Begebenheiten in anderen Welten, auf Planeten und Sternen, sowie auch die Vorgänge im eignen Innern und in dem andrer Menschen sinnlich wahrgenommen werden; die Kenntnis der Vergangenheit und Zukunft, der früheren Existenzen und der Todesstunde; das Verständnis der Sprache der Tiere; die Fähigkeit, Verstorbene erscheinen zu lassen und mit ihnen zu verkehren, in einen anderen Körper zu fahren und nach Belieben in den eigenen zurückzukehren, ja selbst mehrere Leiber gleichzeitig anzunehmen (*kāya-vyūha*) u. s. w. In dem zuletzt erwähnten Falle werden die Denkorgane der Wesen, in die der Yogin sich vervielfältigt, für Emanationen aus seinem eigenen Denkorgan erklärt; die Einheit des Individuums aber bleibt nach dieser Lehre dadurch erhalten, dass die Denkorgane und die übrigen Organe der von dem Yogin erschaffenen Wesen unter der Leitung und Controlle seines Denkorgans stehen und in Übereinstimmung mit seinem Willen handeln. Diese durch Emanation aus dem Citta des Yogin hervorgegangenen Denkorgane unterscheiden sich von den auf natürliche Weise entstandenen dadurch, dass sie nicht von den Dispositionen erfüllt sind, die in den normalen Denkorganen als ein Erbteil aus den früheren Existenzen ruhen und wirken[6]. Der Yogin gilt geradezu als ein allmächtiger Schöpfer[7], und die Entstehung der von ihm geschaffenen Dinge wird in der Weise erklärt, dass das intensive Denken des Yogin sich substantiirt, d. h. zu dem Objecte wird, welches der Yogin hervorbringen will[8]. Diese wunderbaren Kräfte leiden aber an dem Nachteil, dass sie vergänglich sind wie alles andere von dem Menschen durch sein Verdienst erworbene — mit Ausnahme der Erlösung[9].

Dass den Indern auch die Fähigkeit der Yogins, für längere Zeit im hypnotischen Schlaf ohne irgend welche Äusserung der Lebensthätigkeit zu verharren, als eine übernatürliche Kraft erscheinen musste, liegt auf der Hand.

Über diesen Scheintod der Yogins hatte Herr Prof. E. KUHN die Güte, mir den hier folgenden, bis zum Schlusse dieses Paragraphen reichenden Beitrag nebst den dazu gehörigen Anmerkungen 10—22 zur Einfügung in meine Darstellung zu überlassen.

Dass in Katalepsie verfallene Yogins sich auf längere Zeit lebendig begraben lassen, ohne an ihrem Leben unmittelbar Schaden zu leiden, ist eine in den letzten Jahren viel besprochene Thatsache. Das Gebahren der modernen Mystiker und Theosophen könnte leicht zu dem Glauben verleiten, als ob es sich dabei um ziemlich alltägliche, jederzeit vorkommende Ereignisse handle. Dem ist aber keineswegs so. Was an wirklich sicher gestellten Fällen vorliegt, ist von dem englischen Physiologen BRAID nach sorgfältigster Erkundigung übersichtlich zusammengestellt worden[10]; und wer die eingehenden Berichte unbefangen durchliest, wird unzweifelhaft zu dem Schluss kommen, dass diese zwischen den Jahren 1828 und 1837 beobachteten vier Fälle sich aller Wahrscheinlichkeit nach sämtlich auf den einen aus der Gegend von Karnāl gebürtigen Yogin HARIDĀS beschränken, welcher in ganz Rājpūtānā und Lāhor herumzog und sich für gutes Geld begraben liess. Frühere Berichte reden nach Hörensagen von einem Vergraben, bei welchem mässiger Luftzutritt keineswegs ausgeschlossen ist[11]. Spätere Fälle sind — wenn man von dem frechen Plagiat CEYP's und etwaigen Berichten des notorischen Schwindlers JACOLLIOT absieht — bisher von niemand beigebracht worden[12]. Da aber HARIDĀS jedesmal unter erschwerenden Umständen begraben wurde, haben wir es sichtlich mit einer besonders gearteten Persönlichkeit zu thun, welche nach Art unserer Hungerkünstler infolge individueller Disposition, sorgfältiger Trainirung und wohl auch der Anwendung specifischer Mittel die geläufige Katalepsie der Yogins auf die Spitze zu treiben und mit ungewöhnlich herabgesetzter Herz- und Atemthätigkeit und dadurch bedingter Verlangsamung des Stoffwechsels überhaupt auch bei sehr beschränkter Luftzufuhr besonders lange Zeit in diesem Zustande zu verharren vermochte. Dabei dürfte ausser etwaiger directer Einwirkung auf die Herznerven[13] der Gebrauch gewisser Narcotica eine Hauptrolle gespielt haben. Schon in den Cérémonies et coutumes religieuses finden wir auf Grund eines Reiseberichts[14] die Vermutung geäussert, dass sich die Yogins zu ihren asketischen Bravourstücken der Präparate aus indischem Hanf bedienen möchten, und diese Vermutung ist speciell in Betreff des Lebendig-begrabens von E. v. BIBRA wiederholt worden[15]. In der That ist Katalepsie nach Hanfanwendung in Indien sicher beobachtet worden[16]. Ferner sind nach den Berichten der Reisenden wie die Derwische Ost-Irans so auch die indischen Yogins und ein guter Teil namentlich der ärmeren Classen Indiens dem Hanfgenuss ganz hervorragend ergeben[17], was uns die Sanskrit-Texte durchaus bestätigen. Die burleske Litteratur zeigt uns den typischen Yogin wohl vertraut mit dem herrlichen Genussmittel[18], und die Werke über Materia medica wissen seine Vorzüge kaum genug zu preisen, was ja auch schon in den Benennungen *indrāśana*, *śakrāśana*, *vijayā*, *siddhi* für das prosaische *gañjā* oder *bhaṅgā* deutlich zum Ausdruck kommt[19]. Gleichzeitiger Gebrauch von Stechapfel, welcher ausdrücklich bezeugt ist[20], oder von dem gleichfalls in Indien wohlbekannten aus Kābul oder Persien eingeführten Bilsenkraut mag dazu die Wirkung des Hanfpräparats für die Zwecke der Yogins günstig beeinflusst haben. Ich erinnere daran, dass der parsische Ardā Vīrāf die siebentägige Katalepsie, während welcher seine Seele Hölle und Himmel durchwandert, durch den Genuss eines Bilsenkrauttrankes herbeiführt[21], und dass beide Pflanzen unter den Bestandteilen der gleichfalls Katalepsie bewirkenden Hexensalbe aufgezählt werden[22].

[1] Y. S. III, 33—36. — [2] Y. S. III, 46, H. WALTER, S. XXIII, XXIV. Haṭha-

yogapr. III, 29 wird die Mahāvedha-Mudrā sogar als ein Heilmittel gegen Runzeln und graue Haare empfohlen. — [3] Y. S. IV, 1. — [4] Y. S. III, 45, R. MITRA, p. 121, Sāṃkhyatattvakaumudī 23, Yogasārasaṃgraha p. 55, 56. Es finden sich im Einzelnen kleine Abweichungen bei den verschiedenen Erklärern. — [5] Y. S. III, 16—IV, 6, I, 40, 41, R. MITRA, p. XXXIX, XL, CVI, CVII, Mbh. XII, Adhy. 302, 318, Yogasārasaṃgraha, p. 51—61, S. Ph. 153 Anm. 1, 187, 209, 237, 246, 247. — [6] Y. S. IV, 4—6. — [7] S. Ph. 187. — [8] Y. S. I, 41, R. MITRA, p. XXXI. — [9] Artikel Sāṃkhya III § 2, S. Ph. 280, 281, 324. — [10] Der Hypnotismus. Ausgew. Schriften von J. BRAID. Deutsch hrsg. von W. PREYER (Berlin 1882), S. 46 ff. mit der Anm. S. 281 (das englische Original dieser Abhandlung ist unter dem Titel »Observations on trance or human hybernation« im J. 1850 erschienen). Der erste der von BRAID berichteten Fälle findet sich nach der Darstellung des Generals VENTURA nebst einem Porträt des HARIDĀS auch in J. M. HONIGBERGER's Früchten aus dem Morgenlande (Wien 1851) S. 137 ff., vgl. 180 (eine englische Übersetzung erschien unter dem Titel »Thirty-five years in the East«, London 1852). — Dieselben Fälle bei W. B. CARPENTER in der Contemporary Review, Dec. 1873, S. 133 ff. und bei C. DU PREL, Studien auf dem Gebiete der Geheimwissenschaften I, 35 ff. — [11] Cérémonies et coutumes religieuses des peuples idolatres II, 1 (Amsterdam 1728; = VII, 1 des ganzen Werkes C. et c. r. de tous les peuples du monde), S. 8: »Quelques-uns de ces Faquirs se retirent tour à tour dans une fosse où ils ne reçoivent de la clarté que par un fort petit trou. Ils y demeurent jusqu'à neuf ou dix jours sans jamais changer de posture, et sans boire ni manger, à ce qu'on assure.« — [12] A. J. CEYP's Aufsatz »Das Experiment des Scheintods bei den Fakiren« in der Sphinx XIV, S. 232 ff. ist mit Änderung der Namen und unwesentlichen Abweichungen aus HONIGBERGER's Buch abgeschrieben. Für den überhaupt nicht ernst zu nehmenden JACOLLIOT, leider eine Hauptautorität unserer Mystiker, genügt der Hinweis auf J. VINSON's wiederholte Darlegungen in der Rev. de lingui. VII, 285 ff., XIII, 56 ff., XIV, 70 ff., XVIII, 128, XXI, 76 ff. — [13] L. SCHRÖTTER in H. v. ZIEMSSEN's Handbuch d. spec. Pathologie u. Therapie VI [1], 275 f.: »Das Kunststück der indischen Hexenmeister, die Herzcontraction willkürlich zu verlangsamen, ist jetzt gelöst, nachdem DONDERS gezeigt hat, dass er durch willkürliche Contractionen der vom Accessorius versorgten Halsmuskeln das Herz zum Stillstand bringen kann, indem mit der Reizung jener Muskeläste des Nerven auch gleichzeitig seine Herzäste angeregt werden.« Das war dann wohl auch das einmal von drei Ärzten beobachtete, von BRAID und CARPENTER besprochene Kunststück des Colonel TOWNSEND, welcher »nach Belieben sterben konnte«. — [14] Voyages de JEAN OVINGTON, faits à Surate. Trad. de l'Anglois. T. II (Paris 1725), S. 76. — [15] E. Frhr. v. BIBRA, Die narkotischen Genussmittel und der Mensch (Nürnberg 1855), S. 286 ff. — [16] W. B. O'SHAUGNESSY in JBA. VIII, 840 ff. — [17] ENGELBERT KAEMPFER, Amoenitates exoticae (Lemgoviae 1712), S. 645 ff., 652 f., HONIGBERGER a. a. O. S. 11, 160 ff., 195. — [18] Vgl. die Äusserung des Yogin Asajjātimiśra im Dhūrtasamāgama S. 14 in C. CAPPELLER's autographirter Ausgabe = S. 90 in LASSEN's Anthologia sanscritica [1] und die Anpreisung des Hanfgenusses in dem von CAPPELLER in der Gurupūjākaumudī S. 59 ff. analysirten Kautukasarvasva. — [19] S. namentlich UDOY CHAND DUTT, The Materia Medica of the Hindus (Calcutta 1877), S. 235 ff. und über den Hanf in Indien überhaupt O'SHAUGHNESSY in JBA. VIII, 732 ff., 838 ff., JONATHAN PEREIRA, The Elements of Materia Medica and Therapeutics [4] II, 1, 366 ff., D. MORISON und W. B. PHILIPPS in der Indian Evang. Rev. XX, 325 ff., G. A. GRIERSON, Bihar Peasant Life S. 243 und im Ind. Antiquary XXIII, 260 ff. — [20] HONIGBERGER S. 162, UDOY CHAND DUTT S. 207. — [21] UDOY CHAND DUTT S. 211 f., E. W. WEST and M. HAUG, Glossary of the Book of Arda Viraf S. 220 s. v. *mang;* vgl. Artā Vīrāf-Nāmak trad. par A. BARTHÉLEMY S. 147. — [22] FR. UNGER in den Sitzungsber. Akad. Wien, Math.-nat. Cl. XXXIII, 341, 348.

§ 4. Lehren von untergeordneter Bedeutung. Die folgenden Classificationen sind in der Yoga-Philosophie entstanden. Es werden fünferlei Affectionen des Denkorgans (*citta-vṛtti*) constatirt, die in unserer Sprache besser als Denkformen zu bezeichnen wären[1]: 1) die richtige, durch eines der drei anerkannten Erkenntnismittel gewonnene Vorstellung (*pramāṇa*), 2) die falsche, auf Sinnestäuschung beruhende Vorstellung (*viparyaya*), 3) die Phantasie oder die Vorstellung von etwas in Wirklichkeit nicht Existirendem (*vikalpa*), 4) der Schlaf (*nidrā*), der durch das Bewusstsein von keinerlei Objecten characterisirt, aber doch zu den Affectionen des Denkorgans gerechnet wird, weil man beim Erwachen aus einem gesunden Schlaf die Erinnerung hat »Ich

habe gut geschlafen« und eine solche Erinnerung nicht ohne eine vorangegangene Empfindung möglich ist, 5) die Erinnerung (*smṛti*), d. h. das durch einen im Denkorgan hinterlassenen Eindruck (*saṃskāra*) bewirkte Wiedererwachen einer früheren Wahrnehmung oder Vorstellung[2].

Die Gleichgiltigkeit gegen die weltlichen Dinge (*vairāgya*) wird in vier Stufen eingeteilt. Die Aufstellung und Beschreibung dieser Stufen unter den technischen Bezeichnungen *yatamāna-saṃjñā*, *vyatireka-saṃjñā*, *ekendriya-saṃjñā* und *vaśīkāra-saṃjñā* ist zwar erst von Vācaspatimiśra an nachweisbar, muss aber wegen Y. S. I, 15, wo die *vaśīkāra-saṃjñā* definirt wird, und wegen der mündlichen Tradition als der Yoga-Schule angehörig betrachtet werden. Auf der ersten Stufe bemüht man sich, die Sinne im Zaum zu halten; auf der zweiten sind einige Begierden ertötet, andere noch nicht; auf der dritten besteht das Verlangen nach weltlichen Genüssen nur noch in der Form der sehnsüchtigen Erinnerung im Manas; auf der vierten ist jedes Verlangen nach irdischen und übersinnlichen Objecten geschwunden[3]. Ob der Unterschied zwischen einer niederen und höheren Gleichgiltigkeit (*apara-* und *para-vairāgya*) zuerst in der Sāṃkhya- oder Yoga-Schule gemacht ist, wird kaum zu entscheiden sein. Die eben beschriebenen vier Stufen bilden die niedere Gleichgiltigkeit; die höhere tritt erst nach der Erreichung der unterscheidenden Erkenntnis ein und besteht darin, dass man auch die feinsten Formen der Materie (die Guṇas) und seine eigenen inneren Organe mit derselben Indifferenz ansieht wie alle anderen Dinge[4].

Auch der als Einheit aufgefasste Saṃyama[5] zerfällt nach dem Yoga-System in drei verschiedene Grade (*bhūmi*), die ebenso vielen Modificationen des Denkorgans entsprechen. Im ersten Grade werden die Dispositionen zu den Zuständen weltlichen Daseins unterdrückt, die Zerstreutheit schwindet und das Denkorgan gelangt zur Ruhe (*nirodha-pariṇāma*); im zweiten tritt die Concentration ein (*samādhi-pariṇāma*), und im dritten werden die Zustände der beiden ersten Stufen zu dauernden (*ekāgratā-pariṇāma*)[6]. Aus dieser Classificirung des Saṃyama scheint die in den Sāṃkhyasūtras vorgetragene Lehre von den drei Stufen der unterscheidenden Erkenntnis abgeleitet zu sein[7]. Im Yoga-System werden sieben Stufen der abschliessenden Erkenntnis (*prānta-bhūmi-*[*bhūmau*]*prajñā*) angenommen, die in den folgenden Sätzen ihren Ausdruck finden: 1) die Schmerzhaftigkeit alles Materiellen ist erkannt, es giebt nichts zu Erkennendes mehr, 2) die Ursachen des Schmerzes sind beseitigt, es giebt nichts zu Beseitigendes mehr, 3) die unmittelbare Erkenntnis der Befreiung ist durch die Versenkung gewonnen, 4) die unterscheidende Erkenntnis, das Mittel zur Befreiung, ist verwirklicht, 5) das Denkorgan hat seine Aufgabe erfüllt, 6) die Guṇas haben aufgehört zu wirken, 7) die Seele ist zum Fürsichsein gelangt. Die ersten vier Stufen werden unter der Bezeichnung *kārya-vimukti* »Befreiung von dem zu Leistenden«, die letzten drei unter der Bezeichnung *citta-vimukti* »Befreiung vom Denkorgan« zusammenfasst[8].

[1] P. MARKUS S. 49 unten. — [2] Y. S. I, 5—11, Yogasārasaṃgraha p. 2, 3, S. Ph. 254, Anm. — [3] Vācaspatimiśra zu Yogabhāṣya I, 15 und zu Sāṃkhyakārikā 23, Aniruddha zu Sāṃkhyasūtra II, 1, Yogasārasaṃgraha p. 25, 26, S. Ph. 145, Anm. 6. — [4] Y. S. I, 16, Yogasārasaṃgraha p. 25, 26, S. Ph. 145, 146. — [5] S. oben § 2, Nr. 8. — [6] Y. S. III, 6, 9—12. — [7] S. Ph. 149, 183. — [8] Y. S. II, 27 nebst den Commentaren.

IV. YOGA-LEHREN, DIE DEM SĀṂKHYA WIDERSPRECHEN UND VON DEN ANHÄNGERN DIESES SYSTEMS BEKÄMPFT WERDEN.

§ 1. Die Gottesidee. Die Yoga-Lehre hat mit der Austilgung des Atheismus aus dem ihr zu Grunde liegenden Sāṃkhya-System wahrscheinlich

nichts anderes beabsichtigt, als sich weiteren Kreisen annehmbarer zu machen. Der Gottesbegriff, der in späterer Zeit immer enger mit der Yoga-Lehre verschmolz, ist ursprünglich in ganz äusserlicher, unvermittelter Weise in das System eingefügt worden, ohne irgend eine Umgestaltung seines Wesens und Inhalts zu bewirken. Dass die Gottesidee in den Yogasūtras etwas Überflüssiges, nicht in den Zusammenhang Gehöriges ist, haben schon Andere bemerkt[1]; aber man muss noch weiter gehen und sagen, dass die von Gott handelnden Sūtras[2] geradezu den Voraussetzungen und den Zielen des Yoga-Systems widersprechen. Für die göttliche Vorsehung ist kein Platz im System, denn Gott hat mit den Ursachen und Vorgängen des weltlichen Daseins gar nichts zu schaffen; und dass die von dem Menschen anzustrebende Erlösung in den Yogasūtras durchaus im Sinne der Sāṃkhya-Philosophie und nicht etwa als eine Vereinigung mit Gott aufgefasst wird, habe ich bereits oben I § 1 erwähnt. Gott ist auch keineswegs ein Urgeist, aus dem die einzelnen Geister stammen; denn die Einzelseelen sind ebenso anfangslos und ewig wie die »besondere Seele« (*puruṣa-viśeṣa*)[3], die »Gott« (*īśvara*) genannt wird. Diese »besondere Seele« unterscheidet sich von den anderen nicht essentiell, sondern nur graduell[4]. Sie ist seit Ewigkeit her und in Ewigkeit hin im Besitz der höchsten Weisheit, Macht und Güte, aber sie ist unberührt nicht nur von dem Elend des Weltdaseins, sondern auch von allen Affecten und Dispositionen, von Verdienst ebenso wie von Schuld. Da sie ohne Zusammenhang mit der Materie kein Bewusstsein haben könnte, so wird im Yoga-System zugegeben, dass sie in gewissem Sinne gebunden sei, d. h. mit der Materie, aber nur mit ihrem feinsten und edelsten Bestandteil, dem vollkommen geläuterten Sattva, in Verbindung stehe[5]. Diese Verbindung ist der Art, dass die ewige Seligkeit Gottes durch sie keine Einbusse erleidet. Das Verhältnis Gottes zu den Menschen äussert sich in Barmherzigkeit; die völlige Gottergebenheit des Menschen, die wir III § 1 als einen Teil des *kriyāyoga* kennen gelernt haben, bewirkt, dass Gott die Erreichung der Erlösung durch Hinwegräumung der Hindernisse erleichtert. Zur mystischen Bezeichnung Gottes dient die heilige Silbe *om* (*praṇava*), »welche die ganze Fülle des göttlichen Wesens und Wirkens in sich beschliesst und sie demjenigen offenbart, der dies *om* in richtiger Weise, durch Murmeln und durch Versenkung in seinen Sinn, seinem äusseren Ohr wie seinem innersten Herzen zum Bewusstsein bringt«[6]. Diese Beziehung auf die Übung des Yoga hat die Silbe *om* schon Maitr. Up. VI, 23, 25; in den späteren Werken, die sich mit dem Yoga beschäftigen, werden die Speculationen über die in Om liegenden Geheimnisse immer abenteuerlicher.

Die ganze eben kurz entwickelte theistische Lehre, über die das Nähere bei P. Markus S. 2—9 nachzusehen ist, darf als eine Entlehnung aus der Religion der Bhāgavatas betrachtet werden[7], die ihrerseits wieder Elemente des Yoga in sich aufgenommen hat[8]. In welcher Weise die Gottesidee von den Anhängern des Sāṃkhya bekämpft wird, habe ich im Artikel Sāṃkhya V § 1 dargestellt.

[1] R. Mitra p. XXII, P. Markus S. 3, 7 unten. — [2] Y. S. I, 23—27, II, 1, 45. — [3] Y. S. I, 24. — [4] P. Markus S. 6. — [5] S. die Commentare zu Y. S. I, 24. — [6] P. Markus S. 3 unten nach Y. S. I, 27, 28. — [7] R. Mitra p. 28. — [8] S. I § 6.

§ 2. Der Sphoṭa. Mit dem Ausdruck *sphoṭa* bezeichnet die Yoga-Philosophie[1] — ebenso wie die Mīmāṃsā und die Grammatik — den Träger der Wortbedeutung. Diesen erklärt sie für ein unvergängliches einheitliches Element, das in den aneinander gereihten Lauten als etwas von ihnen Verschiedenes ruht und bei ihrer Artikulirung »hervorbricht« (*sphuṭati*, daher *sphoṭa*), d. h. sich manifestirt. Der Sphoṭa ist also — wie wir sagen würden

— der durch den Buchstabencomplex dem Verständnis vermittelte Begriff[2]. Diese nicht mit genügender Klarheit formulirte Theorie, der aber unverkennbar ein richtiger Gedanke zu Grunde liegt, wird im Sāṃkhya-System mit der Bemerkung zurückgewiesen, dass ein solcher übersinnlicher, von den zum Worte vereinigten Buchstaben verschiedener Sphoṭa gar nicht vorstellbar sei; man habe deshalb anzunehmen, dass die Wortbedeutung einfach durch die Laute selbst manifestirt werde[3].

[1] Y. S. I, 42, Yogasārasaṃgraha p. 65—67. — [2] Deussen, System des Vedānta 76—80; vgl. auch Colebrooke, Misc. Ess. I, [2] 331, Ballantyne, Christianity contrasted with Hindū Philosophy 176—195, Sarvadarśanasaṃgraha p. 209—214 der Übersetzung. — [3] Sāṃkhyasūtra V, 57.

§ 3. Die unendliche Grösse des inneren Organs. Das innere Organ, das nach der Sāṃkhya-Lehre weder von atomistischer noch unendlicher Grösse, sondern von begrenzter Ausdehnung (*madhyama-parimāṇa*) ist[1], wird in der Yoga-Philosophie für alldurchdringend oder unendlich gross erklärt. Ich kann zwar diese Lehre nur aus dem Yogasārasaṃgraha p. 65, 67—70 nachweisen, halte sie aber für bedeutend älter, weil die characteristische Anschauung des Yoga-Systems, von der die Beweisführung ausgeht, eine solche Umgestaltung der Sāṃkhya-Lehre über die Natur des inneren Organs sehr nahe legen musste. Vijñānabhikṣu's Begründung a. a. O. ist nämlich folgende. Das innere Organ kann nicht atomistisch sein, weil das des Yogin fähig ist, alle Dinge in der Welt in einunddemselben Augenblick zu erfassen; es kann aber auch nicht mittlere oder begrenzte Ausdehnung besitzen, weil es in diesem Falle zur Zeit der Weltauflösung zu Grunde gehen müsste und deshalb nicht das Substrat der fortdauernden Kraft von Verdienst und Schuld und der Dispositionen sein könnte. In seinem Commentar zu den Sāṃkhyasūtras[2] vertritt Vijñānabhikṣu in dieser Frage natürlich den entgegengesetzten Standpunkt der Sāṃkhya-Philosophie.

[Ich kann bei dieser Gelegenheit eine warnende Bemerkung gegen Gaṅgānātha Jha's englische Übersetzung des Yogasārasaṃgraha nicht unterdrücken. Die in diesem Paragraphen behandelte Lehre wird in dem Texte des Compendiums p. 65, l. 5 mit dem Terminus *dhī-vaibhava* eingeführt, wofür p. 67 unten und p. 70, l. 8 *mano-vaibhava* gesagt ist. Diese beiden Ausdrücke übersetzt Gaṅgānātha Jha irrtümlich mit »the powers of Intellect (resp. of the Internal Organ)« p. 91 Mitte, 95 unten, 100 oben; *vaibhava* aber bedeutet hier nicht »powers«, sondern »unendliche Grösse«. Denn dass *dhī-vaibhava* und *mano-vaibhava* im Sinne von *antaḥkaraṇa-vibhutva* gebraucht ist, ergiebt sich aus dem ganzen Zusammenhang des Abschnitts und insbesondere aus p. 68, l. 14 des Textes: *ataḥ pariśeṣato 'ntaḥkaraṇaṃ vibhv eva sidhyati.*]

[1] S. Ph. 255. — [2] I, 65, V, 69, 70.

§ 4. Der Begriff der Zeit. Im Gegensatz zu der im Sāṃkhya-System herrschenden Auffassung der Zeit[1] wird in der Yoga-Philosophie — was ich freilich auch nur aus dem Yogasārasaṃgraha zu belegen vermag — die Zeit für ein Aggregat von ununterbrochen auf einander folgenden Momenten erklärt, und der flüchtige Moment für eine besondere Modification der unbeständigen Materie (*asthiraḥ kṣaṇaḥ prakṛter evā 'tibhaṅgurāyāḥ pariṇāma-viśeṣaḥ*).

[1] Artikel Sāṃkhya VII § 11.

ABKÜRZUNGEN.

Adhy. = Adhyāya.
Bhag. = Bhagavadgītā.
BRW. = Böhtlingk und Roth, Sanskrit-Wörterbuch.
Gött. gel. Anz. = Göttingische gelehrte Anzeigen.
Hall, Contrib. = Fitzedward Hall, a Contribution towards an Index to the Bibliography of the Indian Philosophical Systems.
Ind. Stud. = Indische Studien, herausg. von A. Weber.
JBA. = Journal Bengal Asiatic Society.
Kaṭh. Up. = Kaṭha Upaniṣad.
KB. = Kern, der Buddhismus.
LIA. = Lassen, Indische Alterthumskunde.
Maitr. Up. = Maitrī Upaniṣad.
Mbh. = Mahābhārata.
SBE. = Sacred Books of the East, ed. F. Max Müller.
S. Ph. = R. Garbe, die Sāṃkhya-Philosophie.
Taitt. Up. = Taittirīya Upaniṣad.
Vijñ. = Vijñānabhikṣu.
WL. = A. Weber, Indische Literaturgeschichte.
Y. S. = Yogasūtra.

INHALT.

I. WORTINDEX.

Die Zahlen bezeichnen die Seiten; cursive geben die Hauptstellen für ein Wort.

II. SACHINDEX.

Grundriss

der

-arischen Philologie und Altertumskunde.

Plan des Werkes.

Band I. Allgemeines und Sprache.

ıte der indo-arischen Philologie und Altertumskunde von Ernst Kuhn.
hichte der indo-arischen Sprachen von R. Meringer.
ndischen Systeme der Grammatik, Phonetik und Etymologie von B. Liebich.
ndischen Wörterbücher (Koshas) von Th. Zachariae.
tik der vedischen Dialecte von C. R. Lanman (englisch).
ik des classischen Sanskrit der Grammatiker, der Litteratur und der Inschriften,
r Mischdialekte (epischer und nordbuddhistischer) von O. Franke.
. und Sanskrit-Syntax von J. S. Speyer [erschienen; Subskr.-Preis M. 4.—, Einzel-
matiker, Paligrammatik von O. Franke. [preis M. 5.—].
mmatiker, Prakritgrammatik von R. Pischel.
ınd Litteratur des tertiären Prakrits von Indien von G. A. Grierson (englisch).
ınd Litteratur des Singhalesischen von Wilh. Geiger.
ıeographie (mit 17 Tafeln in Mappe) von G. Bühler [erschienen; Subskr.-
Preis M. 15.—, Einzelpreis M. 18.50].

Band II. Litteratur und Geschichte.

ratur (Śruti).
eden von K. Geldner.
da von M. Bloomfield (englisch).
itteratur von H. Jacobi.
Litteratur (einschliesslich der Poetik und der Metrik) von H. Jacobi.
indischen Geschichte.
he Werke und Inschriften von G. Bühler.
nit Tafeln) von E. J. Rapson (englisch).
n G. Bühler, M. A. Stein.
von A. Baines (englisch).
er / ..ıner } von G. Bühler, J. Jolly und Sir R. West (englisch).
Sitte (einschliesslich der einheimischen Litteratur) von J. Jolly [erschienen; Subskr.-Preis M. 6.50, Einzelpreis M. 8.—].
schichte bis zur muhammedanischen Eroberung von G. Bühler.

III. Religion, weltliche Wissenschaften und Kunst.

Mythologie . . . . . } Karmamārgā { von A. Macdonell.
ythologie . . . . . } Karmamārgā { „ M. Winternitz.
Vedische Opfer u. Zauber } Karmamārgā { „ A. Hillebrandt [im Druck].
āmsā } Jñānamārga (orthodox) { von G. Thibaut.
„ R. Garbe [erschienen; Subskr.-Preis M. 2.50, Einzelpreis M. 3.—.
„ A. Venis (englisch).
auras, Gāṇapatas, Skāndas, ... } Bhaktimārga { von R. G. Bhandarkar (englisch).
rodoxe Systeme { E. Leumann.
H. Kern (englisch) [erschienen; Subskr.-Preis M. 5.50, Einzelpreis M. 7.—].
strologie und Mathematik von G. Thibaut.
. Jolly.
st (mit Illustrationen) von J. Burgess (englisch).

VERLAG VON KARL J. TRUBNER IN STRASSBURG.

GRUNDRISS
der
IRANISCHEN PHILOLOGIE

unter Mitwirkung von

F. K. Andreas, Chr. Bartholomae, C. H. Ethé, K. F. Geldner, P. Horn, H. Hübschmann, A. V. W. Jackson, F. Justi, Th. Nöldeke, C. Salemann, A. Socin, F. H. Weissbach, E. W. West und V. Žukovskij

herausgegeben von

Wilh. Geiger und Ernst Kuhn.

Plan des Werkes:

I. Band.

EINLEITUNG. GESCHICHTE DER IRANISCHEN PHILOLOGIE Prof. Dr. *E. Kuhn.*

I. ABSCHNITT. SPRACHGESCHICHTE.

1) Vorgeschichte der iranischen Sprachen Prof. Dr. *Chr. Bartholomae.*
2) Awestasprache und Altpersisch Prof. Dr. *Chr. Bartholomae.*
3) Mittelpersisch Akademiker Dr. *C. Salemann.*
4) Neupersische Schriftsprache Privatdocent Dr. *P. Horn.*
5) Die übrigen modernen Sprachen und Dialekte.
   - A. Afγānisch, B. Balūčī } Prof. Dr. *W. Geiger.*
   - C. Kurdisch Prof. Dr. *A. Socin.*
   - D. Ossetisch Prof. Dr. *H. Hübschmann.*
   - E. Pamirdialekte, F. Māzandarānī, Gīlakī etc. } Akademiker Dr. *C. Salemann.*
   - G. Dialekte in Persien Prof. *V. Žukovskij.*

II. Band.

II. ABSCHNITT. LITTERATUR.

1) Awestalitteratur Prof. Dr. *K. F. Geldner.*
2) Die altpersischen Inschriften Dr. *F. H. Weissbach.*
3) Die Pahlavilitteratur Dr. *E. W. West.*
   Mit einem Anhang über die neupersische Litteratur der Parsi.
4) Das iranische Nationalepos Prof. Dr. *Th. Nöldeke.*
5) Neupersische Litteratur Prof. Dr. *C. H. Ethé.*

III. ABSCHNITT. GESCHICHTE UND KULTUR.

1) Grundlagen.
   - A. Geographie von Iran Prof. Dr. *W. Geiger.*
   - B. Ethnographie von Iran Prof. Dr. *E. Kuhn.*
2) Abriss der Geschichte bis auf Yezdegerd Prof. Dr. *F. Justi.*
3) Geschichte Irans in islamitischer Zeit Privatdocent Dr. *P. Horn.*
4) Die iranische Religion Prof. Dr. *A. V. W. Jackson.*
5) Münzen, Gemmen Privatdocent Dr. *P. Horn.*
6) Schriftkunde Dr. *F. K. Andreas.*

Der Grundriss der iranischen Philologie wird in Lieferungen zum Preise von M. 8.— in möglichst kurzen Zwischenräumen erscheinen.

Bis jetzt sind erschienen:

I. Band, 1. Lieferung
II. „ 1. „
II. „ 2. „
} Lex. 8° à M. 8.—.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

61 38-10

This book is a preservation photocopy.
It was produced on Hammermill Laser Print natural white,
a 60 # book weight acid-free archival paper
which meets the requirements of
ANSI/NISO Z39.48-1992 (permanence of paper)

Preservation photocopying and binding
by
Acme Bookbinding
Charlestown, Massachusetts
1996


3 2044 025 037 078

